Die Verborgenheit Jesu als des Messias, das Problem des Hebräerbriefes.

Julius Kögel.

BS
543
.K633
1899

6.26.03

Library of the Theological Seminary

PRINCETON, N. J.

BS 543 .K633 1899
Keogel, Julius, 1871-1928.
Die Verborgenheit Jesu als
des Messias, das Problem

h. 628.

D. 4

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 26 1903
THEOLOGICAL SEMINARY

Die Verborgenheit Jesu als des Messias, das Problem des Hebräerbriefes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Licentiatengrades in der Theologie

verfasst

und mit Genehmigung der

Hochwürdigen Theologischen Fakultät
zu Greifswald

samt den beigefügten Thesen

zu verteidigen

am Sonnabend, den 18. Februar 1899
Vormittags 11 Uhr

von

Dr. phil. Julius Kögel
aus Berlin.

Opponenten:
Herr Divisionspfarrer Bornhäuser.
Herr Missionar Pastor Cleve.
Herr Predigtamts-Kandidat Bindemann.

Greifswald.
Druck von Julius Abel.
1899.

Meinem lieben Schwager

Herrn

Pastor Georg Blech,

Inspektor am Paulinum zu Berlin.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkungen	1—5
§ 1. Einleitung	6—11
I. Das Kreuz Christi	
§ 2. Die Einführung des Problems	11—20
§ 3. Die Ausführung des Problems	20—33
II. Das Hohepriestertum Christi (die gegenwärtige Unsichtbarkeit Christi)	
§ 4. Das Wesen des Hohepriesters	33—42
§ 5. Das Amt des Hohepriesters	42—51
§ 6. Das durch die Unsichtbarkeit Christi bestimmte Christenleben	51—61
§ 7. Schluss	61—66

Vorbemerkungen.

Der Zweck eines Briefes bestimmt Inhalt und Form. Er ist in erster Linie zu berücksichtigen Wenn demnach ein Schreiben uns keinen unmittelbaren Aufschluss über Verfasser, Empfänger, Ort und Zeit der Abfassung giebt, erscheint es nicht unangebracht, sich vor allem über den Zweck desselben zu orientieren, um so einen sicheren Ausgangspunkt für die anderen Fragen zu gewinnen.

Die Anwendung auf den Hebräer-Brief liegt nahe. Die wissenschaftliche Forschung hat sich bei ihm vornehmlich mit Feststellung des Autors, der Leser und Beantwortung ähnlicher Fragen abgemüht und sich vielfach bei Beurteilung der ganzen Schrift von diesem Interesse leiten lassen; oder wo sich ihr Augenmerk energischer auf die Bestimmung des Zweckes eingelassen hat, ist sie teilweise, wie in der Tübinger Schule, von einem voreingenommenen Standpunkt ausgegangen und hat auch diesen Brief in ihr festgefügtes System einzureihen gewusst.[1])

Es ist hier nicht der Ort, auf die bisher gefundenen Resultate einzugehen, ihre Beurteilung ergiebt sich von selbst im Lauf der Darstellung. Nur das ist allerdings zur Rechtfertigung vorliegenden Versuchs als selbstverständlich vorauszuschicken, dass er von der Annahme als einer unumstösslichen Thatsache ausgeht, im Hebr. Br. einen wirklichen

[1]) Baur: Über den Ursprung des Episkopats in der christl. Kirche S. 143. Schwegler: Das nachapostolische Zeitalter II. S. 304 f. Vgl. Reuss: Histoire de la théol. chrétienne au siècle apostolique II S. 509. Köstlin: Lehrbegriff des Ev. Joh. u. a. S. 304.

Brief seinem ganzen Umfang nach vor sich zu haben, nicht etwa eine ohne besondere sichtbare Veranlassung entworfene theoretische Abhandlung mit später angefügtem praktischen Anhängsel.[2]) In ihm liegt ein Brief vor, der einen bestimmten Leserkreis im Auge hat, von einem bestimmten, daher bestimmbaren Interesse diktiert ist, und der auch in der Form alles aufweist, was den Charakter eines Briefes ausmacht.[3]) Dies beweisen insonderheit die durch das ganze Schreiben verstreut gegebenen Ermahnungen, die als solche in lediglich theoretischen Auseinandersetzungen unverständlich wären, zumal sie, wie erhellen wird, durch ihre prägnante Fassung auf konkrete Fälle hinweisen und daher nicht verallgemeinert werden dürfen.

Auf diese Ermahnungen ist in einem λόγος τῆς παρακλήσεως (XIII 22.) zunächst die Aufmerksamkeit zu richten. Sie geben am besten ein Bild davon, was der Verfasser mit seinen Worten beabsichtigt. Aus ihnen hat Soden[4]) mit Recht den Schluss gezogen, dass die meist unbewiesen hingenommene Annahme, als sei der Zweck des Briefes die Hintertreibung des Rückfalls in das Judentum[5]) oder gar bloss Bekämpfung judaistischer Neigungen[6]) jeglichen näheren Anhaltspunktes entbehrt. — Der Vollständigkeit halber sei es erlaubt, die von ihm angeführten Hauptgründe, die durchschlagend erscheinen, hier einfach wiederzugeben. 1. Während einerseits feststeht, dass es sich um die Gefahr des Abfalls

---

[2]) Reuss: a. a. O. II S. 536 und Geschichte der hl. Schriften, N. T., S. 138 ff.

[3]) Kähler: Lehre von der Versöhnung, S. 291.

[4]) Jahrbücher für protest. Theol. (1884 S. 461), vgl. Pfleiderer (Urchristentum S. 620 ff.), Weizsäcker (apostol.. Zeitalter S. 492), Zahn (Einleitung i. d. N. T. II S. 134).

[5]) Holtzmann (Zeitschrift f. wissenschaftliche Th. 1867 u. 1883). Grimm (Zeitschrift f. w. Th. 1870).

[6]) Köstlin (Theolog. Jahrbücher 1853), Wieseler (Untersuchungen z. Hebr. Br. II S. 11), Riehm (Lehrbegriff d. Hebr. Br. S. 33), Ritschl (Studien und Kritiken 1866).

vom Christentum handelt, deutet auf der anderen Seite so wenig darauf hin, dass als Motiv des Abfalls judenchristliche Neigungen oder als Ziel desselben das Judentum angesehen wird, dass vielmehr einige Stellen geradezu das Gegenteil auszusagen scheinen. Hierher gehören Ausdrücke, wie: ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος (III 12, vgl. IX 14), ferner die unter dem Begriff der στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ (V 12) zusammengestellten Lehrpunkte, die nichts enthalten, was für den Unterschied zwischen Judentum und Christentum charakteristisch wäre (II 1). Das müsste aber der Fall sein bei der Voraussetzung, dass das Festhalten dieser Grundelemente durch den Rückfall in's Judentum gefährdet wäre.[7]) Auch die Vergleichung mit den Juden des Wüstenzuges (III 7 ff.) und der kurze Hinweis auf das Beispiel Esau's (XII 16 f.) schliessen den Gedanken an einen Rückfall in die vorchristliche Vergangenheit aus. — 2. Als thatsächliche Ursachen des drohenden Abfalls treten deutlich einmal sittliche Laxheit, sodann vornehmlich im letzten Teile das Verfolgungsleiden hervor (X 32 ff.). Besonders bemerkenswert ist hierfür die Stelle XII 12—17 mit dem strafenden Hinweis auf die erschlafften Hände und die schlotternden Kniee, und mit der Mahnung, dem Frieden und der Heiligung nachzujagen. — 3. Die Gegenüberstellung des alten und neuen Bundes dient nicht negativ dazu, die mangelnde Bedeutung oder Nichtigkeit der Gesetzesreligion aufzudecken, sondern positiv aus der Würde und Wichtigkeit jener die Würde und Wichtigkeit des neutestamentlichen Heiles zu erweisen (II 2 ff., vergl. X 28.). Es wird nicht die Verkehrtheit der jüdischen Messiasanschauung aufgezeigt, ihre Grundlosigkeit, ihr Widerspruch mit Gottes Wort, noch

[7]) Besonders merkwürdig wäre unter diesen Umständen die Zurechnung der πίστις ἐπὶ θεόν zu dem τῆς ἀρχῆς λόγος τοῦ Χριστοῦ (VI 1), gewissermassen im Gegensatz zu dem Inhalt der jüdischen Religion. Das lässt erkennen, dass die Gefahr, in der die Leser stehen, weiter reicht.

wird die δόξα Mosis und seiner Gesetzgebung geleugnet (III 1 ff., VIII 5, X 28 etc.) Dass ebenso dem Vergleich des Hohepriestertums Christi mit dem alttestamentlichen nur der Gedanke an das positive Ziel, an den Erweis der einzigartigen Erhabenheit Christi zu Grunde liegt, zeigt die Form der Zusammenfassung des aus dem Psalmwort exegetisch Geschlossenen (VII 18 ff. bes. 26 ff.). Daselbst bleibt das Unvermögen des Gesetzes und seine damit gegebene ἀθέτησις als anerkannte Thatsache völlig unbewiesen, wie auch in dem folgenden Abschnitt, Cp. VIII—X, nirgends eine negative Thesis hervortritt. Überall findet sich nur die positive typologische Verwendung des alten Testaments.[8])

Es ist überflüssig, alle Gründe, die Soden geltend macht und im Einzelnen ausführt, hier anzugeben. Auch liegt es ausserhalb des Rahmens dieser Vorbemerkungen, die Punkte aufzuzeigen, in denen keine Übereinstimmung mit ihm besteht. Einiges wird noch am Schluss zur Sprache kommen. Das Resultat der Soden'schen Ausführungen lässt sich in dem zusammenfassen, was er als Zweck oder Thema des Hebr.-Briefes angiebt. Nach ihm soll in dem Schreiben „die einzigartige Erhabenheit und absolute Vollkommenheit des Christentums in der Absicht nachgewiesen werden, die Leser vor dem Abfall vom Christentum zum völligen Unglauben zu bewahren."

Wird sonst der Kreis zu eng gezogen, die Beziehung zu speciell gefasst, so tritt hier der entgegengesetzte Fehler ein; die Grenzen sind zu weit gesteckt. Mit gutem Grunde sind als Doppelmotiv des Abfalls Laxheit und Verfolgungs-

[8]) Der Umstand ist hier auch in Erwägung zu ziehen, dass niemals von der Beschneidung, den Reinigungsopfern u. dgl. die Rede ist. Ritschl (Studien und Kritiken 1866 S. 98 f.) folgert allerdings umgekehrt, dass die Anschauung noch ganz im Judentum wurzelt, und jene Punkte garnicht aufgegeben wissen will. Zu vergleichen ist, was dagegen Holtzmann (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 1867 S. 21) anführt.

leiden genannt worden. Liegt es nun nicht nahe zu fragen, ob und wie der Verfasser auf diese Gefahren näher eingeht? Bleibt nicht bei jener allgemeinen Fassung eine Lücke unausgefüllt übrig, da sie nichts darüber aussagt, wie durch diese Darstellung der anerkannte Notstand bei den Lesern im Einzelnen gehoben werden soll? Sie zweifeln grade an der Wahrheit des Evangeliums. Dadurch ist ihre Widerstandskraft gegenüber den Verfolgungen gebrochen, die Laxheit unter ihnen eingerissen. Es erscheint darum nicht als ausreichend, einfach anzunehmen, dass der Verfasser den Bedenken gegenüber schlechthin auf Grund des alten die Erhabenheit des neuen Bundes bekräftigt habe. Es muss ein Schritt weiter gethan und nachgeforscht werden, unter welchen specielleren Gesichtspunkt die Behandlung der Erhabenheit des Christentums gestellt wird. Wie fasst der Autor die Sache an? Was ist ihm dabei wichtig? Es muss sich so der Aufschluss darüber ergeben, was im tiefsten Grunde die eigentliche Ursache der Verzweiflung der Empfänger, und was damit die Veranlassung des Schreibens gewesen ist. Die bisweilen übersehene Thatsache kommt hierbei zu ihrem Rechte, dass nicht nur die theoretischen Ausführungen von den paränetischen Teilen beherrscht und bestimmt werden, sondern umgekehrt auch jene zur Erklärung dieser bedeutend beitragen können. Gerade die ausgesprochene Eigentümlichkeit des Hebr.-Br's lässt vermuten, dass allerdings in ihm ein Anhalt für die nähere Festsetzung des Zweckes gegeben ist. — Ein neuer Versuch, sich über denselben klar zu werden, scheint nach dem ausgeführten Stand der Forschung nicht unangebracht. In welcher Richtung er sich zu bewegen hat, ist in Grundstrichen angezeigt.

Einleitung.

§ 1.

In einer Untersuchung, die den Zweck eines Briefes herauszustellen unternimmt, ist zunächst der Anfang desselben zu beachten. Das hat bei dem Hebr.-Br. seine besondere Berechtigung. Die bekannte, viel besprochene Eigenart desselben, in dem die sonst übliche Einführung bei Seite gelassen und unmittelbar in die Behandlung eingetreten wird, giebt die Vermutung an die Hand, dass dem Verfasser das Herz von dem voll ist, was er zu sagen hat, und dass er ohne weitere Einleitungsworte gleich auf das zu kommen sich gedrängt fühlt, was er den Lesern vornehmlich in Erinnerung bringen will. Zur prägnanten Hervorhebung wird das an die Spitze gestellt, was die wichtige Grundlage der Besprechung ausmacht. Trifft diese Voraussetzung zu, worüber das Folgende zu entscheiden hat, so bedarf das Übergehen jeder eigentlichen Eingangsformel keiner besonderen Erklärung.

Der Verfasser geht aus vom Reden Gottes, wie es sich vollzogen hat in einem, der Sohn ist. Die am Abschluss der Zeiten geschehene Offenbarung wird in den Vordergrund gerückt, die Bedeutung des Wortes hervorgehoben, damit der Besitzstand der Christen zusammengefasst. Das, was sie haben, ist das Wort. Nicht mehr als das und in ihm alles. Damit ist die bekannte Thatsache in Zusammenhang zu bringen, dass im Hebr.-Br. auch sonst ein besonderer Ton auf das Wort gelegt wird, dass namentlich der erste Teil eindringlich und ernst die Grösse der an dasselbe geknüpften Verantwortung beleuchtet.[1]) Das bestätigt die Annahme,

[1]) Zu vergleichen sind insonderheit Stellen, wie II 1 ff, III 7 ff, IV 2, 12 ff, etc. Von der Gesammtanschauung des Briefes aus, wie sie in dieser Abhandlung vertreten ist, scheint sich, wie sich zeigen wird, in besonderer Weise der Nachdruck zu erklären, der auf das Wort gelegt wird, oder durch diesen erfährt jene eine Stütze.

dass der Autor zu Beginn auf das hinweist, was die Leser in erster Linie berücksichtigen sollen. Ihr Wankelmut verführt sie dazu, zu übersehen, was ihnen gegeben ist. Darum betont er, wer das Wort gesprochen, und wer es vermittelt hat. Er kennzeichnet in dem ersten Satze den Reichtum des im Evangelium mitgeteilten Gutes mit den Worten: Gott hat geredet in einem, der Sohn ist.

Der unermessliche Wert des Wortes wird von dem Träger desselben abgeleitet. Der das Wort gebracht hat, trägt die Art eines υἱός an sich. Die einem solchen zukommende Autorität drückt dem, was er mitteilt, das eigenartige Gepräge auf, legt ihm die entscheidungsvolle Geltung bei.[2]) Bei der Charakterisierung des υἱός ist darum kurz stehen zu bleiben. Dieselbe zieht sich durch die ganze Ausführung des Hbr.-Br.'s hindurch, liegt ihr gewissermassen zu Grunde. Sie tritt besonders an den entscheidenden Wendepunkten hervor, an den Stellen, in denen sich ein neues Problem in die Behandlung einschiebt. So dreht sich namentlich um den Gedanken der Sohnschaft, wie noch näher nachzuweisen sein wird, die Lösung der Frage, weshalb Jesus durch Erniedrigung, durch Leiden und Tod hindurch das Heil bewirken musste (Cp. II), wie er auch in seiner Sohneswürde als der wahre Hohepriester geschildert wird, der als solcher vollkräftig vertreten kann (IV 14 VII 3,28 vgl. V 8).[3])

Was aber für den Verfasser bei dieser Bestimmung

---

[2]) Auf diese enge Verbindung zwischen Wort und Sohn — es ist nicht nur das Wort, das vom Herrn verkündet ist (II 3), sondern das ihn zum Inhalt hat (VI 1 λόγος τοῦ Χριστοῦ), wie das Gefäss, das ihn in sich fasst — ist die Erscheinung zurückzuführen, dass das Wort bei Hervorhebung der in ihm liegenden Gewalt und Bedeutsamkeit IV 12 ff. fast personificiert gebraucht wird, eine Erscheinung, die verführt hat, an den Johanneischen λόγος zu denken.

[3]) Dem Urteil Köstlin's (a. a. S. 395) ist zuzustimmen: Der Begriff des υἱός macht das Bestimmende für die Lehre des Hebr.-Br's aus. Auf das Sohnesverhältnis wird alles gegründet, was über Christus zu sagen ist.

wichtig ist, ergeben die im Zusammenhang an dieselbe angeschlossenen Attribute. Sie deuten, was das für ein υἱός ist, in dem sich Gott mitgeteilt hat. Er ist κληρονόμος πάντων sowohl, wie ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ.

Wenn er der Erbe von allem genannt wird, so bedeutet das, dass alles, was der Vater hat, Sein ist, dass nichts ihm verschlossen, sowie alle Gotteswirkung an ihn gebunden ist, wie das sich gleich von vorneherein bei der Schöpfung bekundet hat. Darin liegt, dass die in ihm gegebene Offenbarung extensiv-quantitativ vollkommen ist. — Wenn in ihm ferner die Ausstrahlung[4]) der Herrlichkeit des Vaters, φῶς ἐκ φωτός, die Ausprägung des göttlichen Wesens gesehen wird, so schliesst das ein, dass in ihm, als dem Ebenbilde Gottes, der Reichtum der göttlichen Majestät beschlossen ist, und darum nur in ihm und in ihm thatsächlich der volle Zugang zur Erkenntnis Gottes offen steht. Darin liegt, dass die in ihm gegebene Offenbarung intensiv-qualitativ lückenlos und wahrhaftig ist. — Alles dies zielt, wie es schon das Verbum ἐλάλησεν verlangt, auf die Offenbarungsthätigkeit des Sohnes, weist seine einzigartige Befähigung zu derselben nach. Hiernach entscheidet sich die Frage, wie das Prädikat Sohn zu werten ist, welche Daseinsweise es voraussetzt. Dasselbe ist messianisch-soteriologisch bestimmt und besagt, dass wer υἱός ist, als solcher die Gabe und Aufgabe des Mittlers zwischen Gott und Menschen hat. Mit dem Stand ist der Beruf gegeben. Das spricht sich

[4]) Es ist hier nicht der Ort, auf die verschiedenen Deutungen der Ausdrücke, insonderheit des Wortes ἀπαύγασμα einzugehen. Die oben gebrauchte Wendung ergiebt, welcher Anschauung der Vorzug gegeben ist. Es handelt sich um die praktische Wertung (vgl. Calvin's Com. S. 385). Doch betont Dorner (christl. Glaubenslehre II 1 S. 289) mit Recht, dass dies nicht blos für die Welt Geltung habe, sondern objektiv an sich, in oder für Gott, wie es der Zusammenhang und das Präsens ὤν erfordern (gegen Beyschlag: Christologie d. N. T. S. 190).

auch darin aus, dass der υἱός mit den Propheten, Engeln und mit Moses, den göttlichen Werkzeugen des alten Bundes, verglichen, und jenen gegenüber die überragende, in der Ewigkeit (I 8), Göttlichkeit (I 9), Unwandelbarkeit (I 10—12) seines Wesens begründete Qualität desselben zur Mittlerschaft hervorgehoben wird (I 4 ff II 1 ff III 2 ff). Dabei ist jedoch im Auge zu behalten, dass für den Hebr.-Br. die messianische Thätigkeit des Sohnes, wie sie der Vollzug der Schöpfung voraussetzt (I 2), nicht erst mit der Erscheinung im Fleisch anhebt, sondern vor Beginn der Welt metaphysisch begründet ist (vgl. VII 3).[5]) Das bestätigt der weitere Zusatz in I 3, dass jener alles mit dem Wort seiner Macht trägt, wobei nicht nur an das Wort des neuen Bundes zu denken ist, (s. u. S. 15), und nachdem er die Reinigung der Sünden vollzogen, den ihm gebührenden Platz zur Rechten des Vaters eingenommen hat. Dort gilt das Erlösungswerk nur als ein Glied in der Kette.

Die Summa ist: Der Sohn ist die höchste, ursprüngliche Offenbarung, die Offenbarung in Person, ὁ ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας (III 1). Damit ist der Schluss gerechtfertigt, dass das von ihm verkündete Evangelium unbedingte Hingabe und Beugung verlangt (II 1 ff III 7 ff), weil von ihm Heil und Verderben abhängt. Damit ist der Kreis geschlossen, und die Verbindung mit dem hergestellt, was zuerst gesagt war.

Was hat somit die Einführung zu bedeuten? Wie die unmittelbare, prägnante Art die Wichtigkeit ihres Inhalts verrät, so lässt ihre apodiktische, positive Form vermuten, dass sich der Verfasser der Zustimmung seiner Leser bewusst ist. Die gemeinsame Grundlage wird diesen in Erinnerung gebracht. Dass ihnen aber wiederum diese bekannte, von ihnen zugestandene Thatsache der Heilgeschichte ausdrücklich mit dieser Betonung in's Gedächtnis zurückgerufen werden muss, lässt des weiteren die Folgerung zu, dass sie nach

[5]) vgl. Cremer s. v. υἱός: Die messianische Gottessohnschaft ist überweltlich, ewig; und die überweltliche Gottessohnschaft ist auch messianische Gottessohnschaft (S. 921).

des Verfassers Meinung in Gefahr stehen, dieselbe aus dem Auge zu verlieren und sich damit des grossen Gutes, das ihnen im Sohn dargeboten ist, zu berauben. Die Leser befinden sich der Natur des Zweifels gemäss in einer Doppelstellung. Einerseits fussen sie noch auf dem, was sie bei der Hinwendung zum Christentum als Heilswahrheit erfasst haben, andererseits droht die durch Laxheit und Verfolgungsleiden hervorgerufene Stimmung der Ermüdung und Gleichgiltigkeit sie den äusseren und inneren Anfeindungen machtlos auszuliefern und dadurch auch in den Grundvesten zu erschüttern.[6]) Ihre Hände sind schlaff und ihre Füsse wankend geworden (XII 17 vgl. XII 3). Das hat zur Folge, dass sie im Begriff sind, den ganzen Besitz aufzugeben. Darum wird es als die Aufgabe, die ihnen gilt, betont, auszuharren (III 6, 14 IV 14 X 23), d. h. das was sie haben, festzuhalten. Das sucht der Autor dadurch zu erreichen, dass er ihnen den Heilsinhalt vor Augen hält und, wie sich voraussetzen lässt, das was er am Anfang als Summa ausgesprochen hat, im Verlauf des Schreibens im Einzelnen ausspinnt.

Doch jene Mahnung zum Ausharren schwebt in der Luft, wenn sie nicht an bestimmte Thatsachen anknüpft, wenn sie lediglich mit dem Hinweis auf die Erhabenheit des neuen Bundes begründet wird. Sie lässt erwarten, dass der Verfasser auf das eingeht, was das Beharren so erschwert, dass er den Anstoss zu beseitigen strebt. Der Anfang giebt uns hierfür wiederum einen Anhalt. Er betont die Person des Mittlers, stellt den Sohn in das Centrum. Das berechtigt

[6]) Diese Doppelstellung spricht sich deutlich auch in dem eigentümlichen Zusammenhang V 11—VI 10 aus und erklärt ihn. Der Verfasser beklagt sich zunächst über die Stumpfheit der Leser, über ihre Unfähigkeit, in das Verständnis der Schrift einzudringen, sieht aber nachher doch vom ABC des Christentums ab und trägt kein Bedenken, sie in die Tiefe einzuführen. Durch volle Erschliessung dessen, was sie haben, sollen sie zum Bewusstsein des ihnen geschenkten Reichtums gelangen und dadurch aus der Gleichgiltigkeit aufgerüttelt werden.

zu der Annahme, dass die Schwierigkeiten, welche die Wirklichkeit bietet, sich in Zusammenhang mit diesem bringen lassen, von seiner Erkenntnis aus gelöst werden. Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας — Jesus wirklich, Jesus ewig der Messias — das ist darum der Angelpunkt, um den sich die Ausführungen drehen, das ist der Kern, den es festzuhalten gilt, und der wieder in seiner ganzen Reinheit herausgeschält werden soll. Das Dunkel, das sich für die Leser über den Inhalt der Freudenbotschaft zu legen begonnen hat, trifft zuletzt die Messiasgestalt und hüllt sie selber ein;[7]) es wird gelichtet, wenn diese sich wieder in voller Klarheit erstrahlend den Blicken darstellt. Dieselbe in ihrer ganzen Bedeutung den Lesern nahe zu bringen, würde sich demnach als der nähere Zweck des Briefes ergeben, und zwar mit besonderer Rücksicht auf das, was den Anstoss bietet. Der Verfasser beabsichtigt, die Wolke, welche den Sohn dem Auge entzieht, zu beseitigen, das Ärgernis, welches die Gegenwart verursacht, zu heben, und das, was der Sohn den Seinen ist, allen Widersprüchen zum Trotz in's helle Licht zu rücken. Dass dies dem Gedankengang des Briefes entspricht, sich durch ihn rechtfertigt, sucht die folgende Abhandlung darzuthun, indem sie des näheren zu erörtern hat, worauf sich der vorliegende Anstoss bezogen hat.

I.

§ 2.

Nachdem der Verfasser die im ersten Kapitel gegebene Schilderung der Herrlichkeit des Sohnes in seiner Erhabenheit über die Engel zu der Ermahnung verwertet hat, das von jenem im Worte geoffenbarte Heil nicht unbeachtet zu lassen (II 1 ff.) nachdem er somit die an den Empfang des Wortes geknüpfte Verantwortung durch Hinweis auf die Bedeutung

[7]) Vgl. die Fassung des Endergebnisses der Lauheit: VI 6 X 29 mit ihrer Beziehung auf den υἱός.

des Trägers begründet hat, geht er dazu über, aufzuzeigen, dass von Jesus als dem Sohn die Rettung thatsächlich gebracht ist. Hat er vorher allgemein den Umfang und den Inhalt des Begriffs υἱός herausgestellt, das, was sich in ihm ausspricht, in's helle Licht gerückt, so bezieht er ihn nun auf die historische Erscheinung, auf den, in welchem derselbe sich der Welt offenbart hat. Die Erniedrigung Jesu, sein Leiden und Sterben kommen dabei in Betracht. Die eingehende Art, mit welcher der Verfasser auf diese Thatsache eingeht, mit der er insonderheit das dabei obwaltende Muss[1]) betont, lässt vermuten, dass es sich hier um einen Hauptanstoss der Leser, um ein Hauptbedenken ihres Glaubens handelt. Eine nähere Untersuchung des folgenden Abschnittes, die sich von selbst gebietet, die aber weniger eine exegetische Bearbeitung, als eine kurze Gedankenwiedergabe sein soll, wird dies begründen.[2])

Der Übergang ist scharf in's Auge zu fassen. Das γάρ (v. 5) ist nicht einfach als Überleitungsformel anzusehen, sondern setzt, wie sich zeigen wird, die beiden Verse in engen Zusammenhang. Zum Verständnis des Gedankenganges sind zunächst zwei Punkte zu erledigen, einmal was der Verfasser unter οἰκουμένη μέλλουσα versteht, sodann warum er dieselbe ausdrücklich als eine solche betont, die nicht Engeln unterthan gemacht ist. Bei dem ersten Punkt kommt die eigentümliche Erscheinung zur Geltung, dass im Hebr. Br. mit besonderem Nachdruck das, was Christus neu geschaffen hat, auf der einen Seite als voll in der Gegenwart vorhanden gefasst, auf der anderen Seite der Zukunft zugeschrieben

[1]) Zu beachten sind insonderheit die Ausdrücke: ἔπρεπεν (v. 10) und ὤφειλεν (v. 17).

[2]) Es ist hier nicht der Ort, auf die vorhandene Erklärungsreihe einzugehen. Die gangbarsten Auslegungen sind geprüft worden, so besonders die von Hofmann, Delitzsch, Lünemann, Bleek, Weiss. Der Auffassung von Delitzsch ist am meisten gefolgt worden, so namentlich hinsichtlich dessen, wie an das Citat die Schlussfolgerung geknüpft ist.

wird. Neben dem „es ist“ steht das „noch nicht“, neben dem Haben der Gegenwart der Ausblick auf die Zukunft. Das hängt mit der Daseins- und Verbreitungsweise des Reiches Gottes zusammen. Das Haben im Wort schliesst es ein, dass, wie das Heil thatsächlich ohne Einschränkung vorhanden ist (VI 4 X 10, 14), es doch noch der vollen Erschliessung in der sichtbaren Erscheinung der Herrlichkeit Jesu wartet (IX 29 XII 14), wie das Wort ja auch einen Verheissungscharakter an sich trägt (II 1, VI 12, 17 VIII 6 IX 15 X 36). So wird der αἰὼν οὗτος zwar als abgeschlossen (I 1 IX 26) betrachtet, und doch der neue angebrochene Zeitabschnitt als μέλλων gekennzeichnet (IX 11 vgl. VI 5 XIII 14).[3]) — Von hier aus ist der Ausdruck οἰκουμένη μέλλουσα zu verstehen und der Anschauung beizupflichten, nach der in demselben der ganze Umfang dessen, was in Christus geoffenbart ist, zusammengefasst werden soll, und zwar als eines solchen, das seit Christi Erscheinung sich ganz bethätigt, voll in das Diesseits eingetreten ist, und doch das Gepräge einer zukünftigen, jenseitigen Weltordnung an sich trägt.[4]) Der Begriff umschliesst alle Gaben und Kräfte, die durch Christus gewirkt sind, und ist darum nicht nur mit dem Ausdruck σωτηρία (II 3) zu vergleichen, sondern auch in Beziehung zu dem Hinweis auf die Zeichen, Wunder, mannigfachen Machterweisungen und Geistesmitteilungen zu setzen, durch die Gott die Verkündigung des Heiles bekräftigt hat. Die οἰκουμένη μέλλουσα bedeutet die Summe derselben, die Gott den Menschen zur Verfügung gestellt hat. Das giebt auch Aufschluss über die andere Frage, warum jene als solche hingestellt wird, die nichts mit Engeln zu thun hat. Bei der im Sohn geschehenen Offenbarung ist es nicht, wie

---

[3]) Vgl. die rabbinische Scheidung zwischen עוֹלָם־הַזֶּה und עוֹלָם־הַבָּא

[4]) Vgl. Bleek: Hebr. Br. II S. 237.

bei dem ersten Bund, der durch Engel vermittelt die Menschen in Abhängigkeit von überirdischen Zwischenträgern brachte und den uneingeschränkten Verkehr zwischen Gott und Menschen ausschloss. Hier ist es anders, hier sind die Gotteskräfte unvermittelt in die Menschenwelt hineingesenkt (vgl. II 4), zunächst dadurch, dass der Gottessohn selbst die Botschaft übernahm und in das Fleisch einging, dadurch dass der Gottessohn Menschensohn geworden ist. Der stillschweigend vorausgesetzte Gegensatz zu den Engeln ist demnach der Sohn, wie er ihnen auch schon vorher gegenübergestellt war. Doch geht der Gedanke damit noch weiter. Wie sich aus dem vorhergehenden ergiebt, hat Gott nicht nur dem Sohn die Macht und das Heil der zukünftigen Welt in die Hand gegeben, sondern in ihm und durch ihn denen, die es hörten, annahmen und weitertrugen, und damit dem ganzen Menschengeschlecht. Im Sohn tritt die ganze Menschheit den Engeln gegenüber, wie diesen v. 16 auch der σπέρμα Ἀβραάμ entgegengesetzt wird.

Der Gedanke des vorliegenden ersten Satzes würde sich demnach im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Stück folgendermassen gestalten: Im Vergleich zu dem ersten Bund, bei dem die Engelvermittlung die Entfernung zwischen Gott und Menschheit bestätigte und eine geringere Verantwortung nach sich zog, ist bei der von Jesus gebrachten Offenbarung die Summe des Heils direkt und uneingeschränkt in die Welt eingetreten und jedem einzelnen zugänglich gemacht, dadurch dass der Sohn Glied der Menschheit wurde.[5]) Es ist demnach Thatsache, dass was der neue Bund erschlossen hat, einen derartigen Umfang, eine solche Bedeutung besitzt und beansprucht, wie sie vorher beschrieben ist.[6])

---

[5]) Das im neuen Bund geschaffene unmittelbare, persönliche Verhältnis zwischen Gott und Menschen liegt auch der Weissagung des Jeremias (XXXI 31—34) zu Grunde, die Cp. VIII 8 ff. ausführlich wiedergegeben wird (vgl. X 16).

[6]) Von hier aus ist die vielfach zur Erklärung herangezogene

Die Gedankenverbindung ist klar. Sie wird erfordert und bestätigt durch das folgende Citat. Auch der Übergang auf Christi Erniedrigung vollzieht sich so in natürlicher Weise, wie es durch die Form eines Briefes bedingt ist. Die Anschauung ist dabei herausgelesen, die, wie zu zeigen sein wird, den ganzen Abschnitt durchzieht, dass die Sohnesqualität nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Menschen in Beziehung setzt. Im Sohn ist der Menschheit die zukünftige Welt unterthan gemacht. Von dieser Auffassung aus rechtfertigt sich die Heranziehung und messianische Verwendung des Citats. In demselben kommt die Eigentümlichkeit des Hebr.-Br's im Gebrauch des alten Testaments charakteristisch zur Geltung. Zusammenfassend ist hierüber zur Beleuchtung der in Frage stehenden Stelle im Anschluss an Tholuck's Aufsatz[7]) folgendes kurz zu sagen: Der alte und der neue Bund bilden für den Verfasser keine Gegensätze, jener hat vielmehr für ihn den Wert einer Vorbereitungsstufe, gleichsam des Vorhofes, durch den der Weg in's Heiligtum führt (IX 9 vgl. X 1). Er ist ihm als Ganzes in seinen Worten und Institutionen eine grosse Prophezeiung auf die zu erwartende Erfüllung. Die einzelnen Aussprüche desselben können darum von ihm ohne Bedenken als auf Christus sich beziehend oder als von Christus selbst gesprochen genommen werden.[8]) Doch noch mehr! Der Sohn steht für ihn überhaupt im Mittelpunkt der Heilsgeschichte. Er ist nicht nur der den ganzen alten Bund beherrschende Gedanke, sondern die persönliche die Heilsentwicklung bestimmende Macht. Das liegt schon in der

---

Annahme, als handle es in Cp. I—II um die Bekämpfung einer bei den Lesern bedenklich um sich greifenden Angelologie (vgl. Köstlin a. a. O. u. a.) als nicht genügend begründet abzuweisen.

[7]) Toluck: Beilage I z. Comm. d. Hebr. Br's. (Über die Citate des alten Testaments im Brief an d. Hebr.).

[8]) Vgl. neben d. Aussprüchen in Cp. I insonderheit II 12—13 X 5 ff.

praesentialen Wendung I 3: φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, und kommt noch deutlicher in der Aussage zur Geltung, dass Moses die Schmach Christi den Reichtümern Aegyptens vorzog. Das ist nicht ex analogia typisch gemeint[9]) und setzt nicht die Idee[10]) einer mystischen Einheit Christi und seiner Glieder voraus, sondern bezeichnet Christus wirklich als den über dem Heilsvolk waltenden, dahinter stehenden Heilsträger, wie derselbe auch III 3 der Stifter des alttestamentlichen Gottesreiches, ὁ κατασκευάσας αὐτόν genannt wird.[11])

Dies ist für die Betrachtung vorliegenden Citats wichtig. Zunächst ist dasselbe auch im ursprünglichen, einfachen Sinn zu verstehen. Der grosse Gedanke, den der Verfasser zuletzt v. 5 skizziert hat, der weite Ausblick, der sich ihm aufgethan, bei Erwägung des Heilsratschlusses Gottes, dass nicht Engeln, sondern Menschen die Kräfte der οἰκουμένη μέλλουσα zugehören sollen, legt ihm dies Psalmwort in den Mund. Ist der Sänger des alten Bundes beim Anschauen der gewaltigen Schöpfung in Ausrufe des Staunens, der Anbetung ausgebrochen über die Güte Gottes, die sich zu dem im Vergleich zu anderen Schöpfungswerken schwachen, ohnmächtigen Menschen herablässt, wie vielmehr der Seher des neuen Bundes bei der Erkenntnis, dass auch die zukünftige Welt mit ihren Gaben und Segnungen dem

---

[9]) Lünemann S. 369, Bleek III 802.

[10]) Stier: Betrachtungen über d. Hebr. Br. II 188.

[11]) Vgl. Weiss S. 303. Es schien erforderlich und ausreichend, auch hier nur Grundstriche zu geben. Das Ausgeführte ist aber nicht in der Weise Baur's (K.-Gesch. d. ersten 3 Jahrh. I S. 112) zu verstehen, welcher behauptet, dass nach der Auffassung des Hebr. Br's die ganze Welt- und Religionsgeschichte der Process der durch Judentum und Christentum als ihre Momente sich hindurchbewegenden und im Christentum mit ihrem concreten Inhalt sich erfüllenden Idee der Religion sei. — Zum Verständnis dessen, was oben dargelegt ist, ist es nötig, mehr als eine Idee, etwas wirkliches, lebendiges, wertvolles, eine Person vorauszusetzen.

Menschen zugeeignet werden soll! Ein Doppeltes ist demnach in dem Worte enthalten: Einmal die Hervorhebung der Hinfälligkeit und Unscheinbarkeit des Menschen, sodann im Gegensatz dazu der Hinweis auf die in der Gnade Gottes begründete hohe Bestimmung desselben. Der Gedanke, dass Gott dem Menschen seine besondere Huld zugewandt hat, schliesst im Grunde eine Paradoxie ein. Dieselbe führt unmittelbar das Bild Christi in seiner Niedrigkeit, in seiner Leidensgestalt vor das geistige Auge, und stellt damit den Anstoss, den dasselbe verursachte, in seiner ganzen Schroffheit auf: Der verachtete Menschensohn ist der Gottessohn, der auf die Liebe des Vaters besonderen Anspruch hat, in dem die Kräfte der οἰκουμένη μέλλουσα der Menschenwelt unterthan gemacht sind.[12]) Die messianische Deutung ergiebt sich so als zweites von selbst. Auch hier tritt wieder die enge Beziehung hervor, die für den Autor zwischen dem Sohn und den Menschen besteht, die nahe Zusammengehörigkeit, die in der Zueignung der οἰκουμένη μέλλουσα für beide begründet ist. Im Blick auf diese kann das, was von den Menschen gilt, auch von dem Sohn gesagt werden, und hat umgekehrt das, was dieser thut, jene zum Ziel. Dies ist im Auge zu behalten.

Dass der Psalm nicht direkt messianisch zu verstehen ist, beweist die folgende Überleitung auf Jesus. Nach der Betonung, dass die in dem Citat liegende Prophezeiung in ihrem v o l l e n Umfange ohne irgend welche Einschränkung festzuhalten sei (v. 8), weist er dem berechtigten Einwand gegenüber, dass von der Erfüllung jener noch nichts zu sehen sei, auf den hin, in dem sie thatsächlich verwirklicht ist. Vor unserem geistigen Auge[13]) erscheint der ein wenig

[12]) Wie bei einer d i r e k t e n Beziehung auf Christus sich die feierliche Wiederholung des Namens Ἰησοῦς (v. 9) rechtfertigen soll, bleibt trotz all' der dahingehenden Versuche unklar (vgl. H o f m a n n: Comm. z. Hebr. Br. S. 114).

[13]) Zu beachten ist der sicherlich nicht unabsichtliche Wechsel der Verba: ὁρῶμεν (v. 8) und βλέπομεν (v. 9).

unter die Engel Erniedrigte, nämlich Jesus, um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt. Auf Jesus trifft das Citat zu, bei dem der Autor also, wenn auch nur indirekt, an jenen gedacht hat; in ihm ist die Verheissung erfüllt, und zwar um des Todesleidens willen. Der Verfasser ist damit an die Spitze seiner Gedankenentwicklung angelangt, er hat in natürlicher Reihenfolge das herausgestellt, was es zu beweisen gilt, und was wohl den Kern des Zweifels der Leser ausmacht. Vers 9 steht darum im Mittelpunkt dieses Abschnittes; er bildet das Ziel der vorhergehenden Erwägung und wird in den folgenden Versen eingehend begründet.

Der Erniedrigte ist um des Todesleidens willen erhöht. βραχύτι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον ist im Blick auf die Menschen allerdings Ausdruck ihrer hohen Würdestellung, schliesst aber in Bezug auf den über die Engel thronenden Gottessohn, als der Jesus im ersten Capitel geschildert ist, unmittelbar Erniedrigung in sich. Das übersieht Hofmann, wenn er beidemal die Wendung in demselben Sinne gefasst wissen will.[14]) Doch ist es mit Recht von ihm als unbewiesen hingestellt, dass βραχύτι hier plötzlich temporell zu nehmen sei, was sich nur schwer mit der Nebeneinanderstellung der beiden Perfekta vereinigen lässt. Es steht hier nicht das Nacheinander im Vordergrund, sondern der Gegensatz, der in der Aneinanderreichung der beiden Perfekta möglichst schroff zum Ausdruck kommt; es handelt sich nicht um das „Wann", sondern um das „Warum". Die Prägnanz des Gedankens leuchtet ein.

Der Nachdruck ruht auf dem διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, wobei die Präposition διὰ besonders zu beachten ist. Das Todesleiden ist der Grund der Erhöhung; diese ist der unmittelbare Erfolg der Erniedrigung. Das hebt die Paradoxie in ihrer ganzen Schärfe hervor, deckt die Tiefe des Un-

[14]) Hofmann Comm. S. 114 vgl. Schriftbeweis I 213.

glaubens, der sich daran ärgert, auf, wie es bei den Lesern vorauszusetzen ist. Das was gegen Christi Bedeutung zu sprechen scheint, begründet und bedingt sie; das was den Glauben an ihn so schwer macht, bahnt ihm den Weg zur vollen Entfaltung seiner Herrlichkeit.

Das in dem Ausdruck διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου herausgehobene „Warum" findet seine Ergänzung und Erläuterung in dem folgenden Finalsatz „damit er durch die Gnade Gottes den Tod für einen jeden schmecke." Das besagt, dass der doppelte Umstand für die Erniedrigung massgebend gewesen ist, der volle Durchbruch der Gnade Gottes und die Beziehung des Erlösungswerkes auf den einzelnen Menschen. Das soll in den folgenden Versen nachgewiesen werden.[15])

Der bisher entwickelte Gedanke ist, um es kurz zusammenzufassen, demnach folgender: Jesu Wort kann nicht ungestraft verachtet werden (II 3), denn es hat das höchste zum Inhalt, die οἰκουμένη μέλλουσα, welche den Menschen

[15]) Es ist bemerkenswert und vielleicht nicht genügend beachtet, dass, nachdem vorher nur von der δόξα Christi die Rede gewesen ist (I 3), ihm hier, allerdings auf Veranlassung des Citats, δόξα und τιμή zugesprochen werden. Hofmann (Comm. S. 109) fasst den Unterschied beider, wie folgt: Was einer an sich ist, besagt das erste, was er seiner Umgebung ist, das zweite Wort. Es lässt sich daraus die Schlussfolgerung ziehen: Die Anerkennung seitens des Menschen ist das, was Jesus durch sein Erscheinen im Fleisch erlangt hat; sie war ihm vorher nicht eigen, bedeutet aber darum nicht eine Erweiterung seiner Herrlichkeit, weil sie nur relative Geltung hat. Und diese Anerkennung, die ohne die Menschwerdung sich nicht denken lässt, ist wiederum das, was das Heil der Menschen begründet. Die Heilszueignung an dieselben welche die Erniedrigung und das Todesleiden notwendig machte, gehörte also zur Herrlichkeitsentfaltung des Sohnes. Wie dies beides in einander hängt, heben besonders die folgenden Verse hervor. Dies erinnert auch an die Ausführung Phil. II 9 ff. Köstlin sagt a. a. O. S. 389: Die Bedeutung, die für Christus selbst der Tod gehabt hat, wird nachgewiesen als glorreiche Verherrlichung seiner Person durch die Erlösten, die er sich zum Eigentum erworben hat.

zum Erbteil bestimmt ist (v. 5). Die Zueignung derselben an die Menschen, welche für den leiblichen Blick noch aussteht (v. 8), begründet die Erniedrigung Jesu, in welcher Gottes Gnade, die den Einzelnen im Auge hat, sich bethätigt (v. 9). Um also die in dem Psalmwort (6—7) geweissagte hohe Bestimmung an den Menschen Wahrheit werden zu lassen, war des Menschensohnes tiefste Erniedrigung erforderlich. Im Blick auf Wirkung und Motiv leuchtet die Herrlichkeit des Todesleidens Jesu hervor.

Es liegt auf der Hand, wie sich dieser Abschnitt bis v. 9 in aufsteigender Linie bewegt. Das berechtigt zu der Annahme, dass der dort aufgefundene Inhalt das Problem ausspricht, auf das der Autor hinaus will, das es zu beweisen gilt, das demnach auf ein Bedenken der Leser eingeht. Die folgende Beweisführung giebt die volle Bestätigung dafür.

§ 3.

Das, was sich als der Gedanke von II 9 herausgestellt hat, und damit als das Ziel dieses Teiles, wird im folgenden bewiesen und ausgesponnen. Das Problem ist in seiner Schärfe und in seiner ganzen Bedeutung praecisiert; die Lösung im Finalsatz angedeutet. Diese letztere gilt es durchzuführen. Der Gedanke der Gnade[1]), die an sich den Einzelnen richtet, ist das beherrschende Moment. Es ist hier nicht der Ort, die Einzelexegese zu berücksichtigen, nur der leitende Gesichtspunkt ist zu verfolgen. Dass Christi Erniedrigung nicht einen Widerspruch gegen seine δόξα in sich schliesst, sondern die unbedingt gegebene Voraussetzung zur vollen Entfaltung derselben gewesen ist, erläutern die weiteren Sätze. Sie wollen darthun, dass Gottes Gnade auf diesem Wege volle Geltung behält und sich in ihrem ganzen Umfang bethätigen kann, indem es so

[1]) Weswegen die Lesart χάριτι unverständlich und exegetisch unhaltbar sein soll, wo sie sich doch in fast alle Codd., Verss., und vielen Vätern findet (Weiss S. 64), ist nicht ersichtlich (vgl. Delitzsch S. 69, Hofmann S. 117).

allein ermöglicht wurde, dass dem in Sünde und Tod verfallenen Menschengeschlecht in allen seinen Gliedern Befreiung und damit Aussicht auf das vorgesteckte Ziel zu teil wurde.

Es ist Gottes Gnade, die sich in Jesu Todesleiden in ihrer höchsten Kraft und Segensfülle offenbarte, die Gnade dessen, unter dessen Leitung alles steht, δἰοὔ τὰ πάντα καὶ δἰὅν τὰ πάντα (v. 10). Der Nachdruck, der auf dem vorangestellten ἔπρεπεν und damit auf dem ganzen Vers liegt, erhärtet die Behauptung, dass es hier auf Zurückweisung von Einwänden, welche sich der Autor vom Standpunkt der Leser aus entgegenhält, abgesehen ist. Vertrug es sich wirklich mit Gottes Wesen, seinen Sohn in diese Tiefe der Gottesferne geraten zu lassen? Dem gegenüber betont der Verfasser, dass dies nicht nur mit Gottes Wesen ganz und gar im Einklang stand, sondern sogar durch dasselbe geboten war (ohne dass darum von einer Notwendigkeit die Rede sein kann, die sich gerade mit der v. 10 betonten, in der Praeposition δἰὅν τὰ πάντα liegenden allwaltenden Freiheit Gottes nicht verträgt). Gelang es diese schwer verständliche, scheinbar widerspruchsvolle Behauptung nachzuweisen, so fiel das Bedenken der Empfänger in ein Nichts zusammen.

Es ist nicht unwesentlich zum Verständnis zu beachten, in welcher Beziehung χάρις im Hebr. Br. gebraucht wird. Sie charakterisiert hier das Verhalten Gottes in der Erniedrigung Christi und stellt es als ihm angemessen hin. Die beiden Appositionen δἰ᾽ ὃν τὰ πάντα καὶ δἰ᾽ οὗ τὰ πάντα erläutern im Zusammenhang Gottes Wesen näher und können darum zur Erklärung des Begriffs „Gnade“ herangezogen werden. Sie betonen die schlechthinige Unabhängigkeit und damit den Gegensatz zu allen Verpflichtungen, sodann die in ihm gegebene Beziehung des All auf ihn selbst, und damit den Gegensatz zu allem ihm Widersprechenden. Wer der persönliche Grund ist aller Dinge (δἰ᾽ ὃν τὰ πάντα) und

über allem steht, kann allein in voller Freiheit Gnade walten lassen. Wer sich weiss als das persönliche Ziel aller Dinge, strebt alles Entgegenstehende zu beseitigen, dessen Gnade bethätigt sich in der Sündentilgung, für die ihr nichts zu hoch, nichts zu viel ist. Gnade ist unvereinbar mit Sünde und Zwang.[2]) Dadurch wird die Schärfe klar, die in der Gegenüberstellung liegt: τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐυνβρίσας (X 29). Schroffere Gegensätze als χάρις und ὕβρις kann es nicht geben. Ebenso ergiebt sich daraus der Sinn der Stelle XIII 9, in der χάρις und βρώματα, Gnade und Speisen, das freiwaltende Princip der Liebe und das Vergeltungsprincip der asketischen Übungen[3]) einander gegenüberstehen. Innere Gewissheit und Festigkeit vermag deswegen, wie dieser letzte Vers es ausspricht, nur Gnade zu verleihen, die alles giebt, nichts fordert, und weil selbst völlig unabhängig, innerlich frei und freudig macht (IV 16). Soll darum ein dauerndes, wirksames Verhältnis zwischen Gott und Menschen eingeleitet werden, muss Gnade es stiften und durchziehen.

Von diesem Excurs aus erschliesst sich das Verständnis, warum der Verfasser zum Nachweis der Gnade Gott als den charakterisiert, um des willen und durch den alles ist, und wieso er v. 9 und 10 durch ein γάρ verbinden kann. In Gottes Wesen sind die Grunderfordernisse für die Bethätigung der Gnade eingeschlossen, insofern durch das Wesen dessen, der sich als den Grund und das Ziel aller Dinge wusste, dies Thun erfordert war.[4]) Denn „viele Söhne zur Herrlichkeit

---

[2]) Vgl. Cremer's Wörterbuch s. v. χάρις.

[3]) Vgl. Th. Zahn (Real-Enc. Art. über d. Hebr. Br. II. Auflage V. S. 663 und Einleitung II S. 135).

[4]) Es liegt auf der Hand, dass sich das Bild nicht wenig verschiebt, falls die Lesart χάριτι an dieser Stelle durch die andere χωρὶς θεοῦ zu ersetzen wäre. Doch ist darum nicht dem Urteil von Weiss (Comm. S. 15 und 73, Bibl. Th. S.) zuzustimmen, der den Unterschied zwischen Paulus und unseren Autor in Bezug auf dies Wort dahin formuliert, dass bei jenem χάρις das Heilsprincip, somit die Ursache der Erlösung sei, bei diesem dagegen die durch die Erlösung wieder-

führend brachte Gott den Bahnbrecher des Heils an's Ziel" (v. 10). Dieser Satz führt einen grossen Schritt weiter. Zunächst ist mit Cremer festzuhalten, dass τελειοῦν nicht im sittlichen Sinne zu nehmen ist, sondern das als erreicht, zum Abschluss gelangt hinstellt, was in dem dazu gehörenden Objekt enthalten ist.[5]) Hier ist es der ἀρχηγός τῆς σωτηρίας, der durch Leiden zu dem vollkommen gemacht ist, als der er in jenem Prädikat charakterisiert wird (vgl. v. 10). Durch Leiden hindurch erreichte er das Ziel seines Berufes, der darin bestand, dass er das Heil bewirkte und zu ihm hinführte.[6]) Wird dies in Beziehung zu dem Vorhergehenden gesetzt, so wird es klar, was dem Verfasser im Zusammenhang wichtig ist. Das was Christus auf dem Wege der Erniedrigung und des Leidens erwarb, ist die Vollendung seines Erlöserberufes, die Ausgestaltung dessen, was in seiner Bestimmung als des Mittlers (υἱός) lag. Darum lässt sich von ihm, wenn wir rückwärts schauen, sagen, dass er um des Leidens willen mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt ist. Auch von hier aus wird der enge Zusammenhang zwischen v. 9 und 10 einleuchtender, und wächst das Verständnis für das, was damit gesagt ist, dass das Leiden nicht ein Beweis gegen Christi Bedeutung ist, sondern sie bedingt hat.

---

gewonnene Gotteshuld. Unsere Auffassnng der besprochenen Stelle II 9 würde auch die erstere Anschauung dem Verfasser des Hebr. Br.'s zusprechen. Ausserdem wird nach Weiss' eigenen Worten (Bibl. Theol. S. 231) auch bei Paulus die Gnade als in Christo begründet, durch ihn vermittelt betont, wie es denn überhaupt zweifelhaft erscheint, ob jene Trennung berechtigt ist.

[5]) Gegen Riehm's Auffassung (a. a. O. S. 588 vgl. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II 214 u. a.), nach der τελειοῦν synonym mit ἁγιάζειν sei, spricht neben anderem schon der Zusatz κατὰ συνείδησιν IX 9 und das Objekt X 14 τοὺρ ἁγιαζομένους.

[6]) Der Unterschied des Casus in Verbindung mit der Präp. διὰ (v. 9 u. 10) ist charakteristisch. Vers 9 schaut rückwärts und giebt das Resultat, v. 10 zeigt den Weg (διὰ mit dem Gen.). Auch das spricht dafür, dass v. 9 die Summa enthält, v. 10 die Ausführung einleitet.

Das wird in seinem ganzen Umfang noch klarer, wenn wir den Zusatz beachten: πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν ἀγαγόντα. Derselbe ist seiner Stellung im Satz gemäss unbedingt auf Gott zu beziehen und nicht durch die futurische Fassung abzuschwächen. Der Aorist ist charakteristisch, er betont die Gleichzeitigkeit. Er sieht gänzlich von der einzeln und allmählich sich vollstreckenden Zueignung des Heiles ab und hat nur die gegenseitige Beziehung der beiden Glieder im Auge. Indem Gott viele Söhne zur Herrlichkeit führte, brachte er den ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας ans Ziel, und indem dieser seine Aufgabe vollendete, wurde Gottes Heilsplan an jenen verwirklicht. Eins ist mit dem anderen gegeben. In dem Begriff ἀρχηγός ist es enthalten, dass er nicht ohne solche zu denken ist, die unter seiner Führung stehen, und dass mit dessen Vollendung Gottes Thun an den Menschen in gewissem Sinne ein Ende findet.

Hier offenbart sich deutlich der schon mehrfach hervorgehobene Nachdruck, den der Verfasser auf die Zusammengehörigkeit zwischen Sohn und Menschen legt. Wie schon das Citat den Hinweis auf dieselbe in sich schloss und von ihr aus sich die messianische Verwendung erklärte, wie unter dieser Voraussetzung die Zuspitzung des Gedankens in v. 9 verständlich wurde, so kommt dieselbe hier zum vollen praecisen Ausdruck. Die τελείωσις Christi als des ἀρχηγός hatte zum paralellen, in ihr sich zugleich vollziehenden Gegenstück die Führung vieler Söhne zur δόξα seitens Gottes. — Gottes heilsgeschichtliches Thun wird in diesem Verse berücksichtigt, seine Würde dabei als gewahrt nachgewiesen. Sie erstrahlt in noch hellerem Lichte bei Beachtung der Objekte dieses Wirkens, derer, auf die sich Gottes Heilsplan bezieht. Dies geschieht in v. 11 ὅτε γὰρ ἁγιάζων καὶ οἱ ἁγιαζόμενοι ἐξ ἑνὸς πάντες. Die Beweisführung knüpft hier in Gedanken an den v. 10 gebrauchten Ausdruck υἱοί an und hat nicht etwa die Allgemeinheit der Menschen im Auge, sofern sie alle als Gottes Geschöpfe aus seiner Hand stammen,

sondern weist, wie auch die Beschränkung πολλοί υἱοί (v. 10) und das Verbum ἁγιάζειν darthun, die innere, tiefere, geistige Zugehörigkeit der Kinder Gottes zum Vater nach.[7]) Dieselbe stellt Gottes Gnadenverhalten als ihm angemessen hin, weil es solchen gilt, die durch dasselbe der Welt entnommen ihm als sein Eigentum zugeeignet werden und in den Hafen der Gottesgemeinschaft, für den sie bestimmt sind (vgl. v. 10: δἰοὗ τὰ πάντα) einlaufen sollen, und begründet zugleich den engen Zusammenhang, in dem jene zu Christo stehen. Es sind υἱοὶ θεοῦ, und darum des Sohnes Brüder, durch deren Erlösung der Sohn das, was er sein soll, wird, nämlich der Erstgeborene vieler Brüder[8]) (vgl. I 5). So weist das ἐξένός auf das δἰοὗ zurück, verengert es aber auf die Heilsgemeinde.

Von hier aus ist auch die Wahl der angeschlossenen Citate zu erklären, die es bestätigen, dass die Gründung einer Brüderschaft, weil durch Christi Erlöserberuf erfordert, seiner δόξα nicht widersprochen hat.

Bis hierher ist die Frage erledigt: Durfte Christus leiden? Gottes Würde ist bekräftigt, der Menschen Würdigkeit nachgewiesen. Nun handelt es sich um die andere Frage: Musste Christus leiden. Erst damit ist für Verfasser und Leser das Problem erschöpft. Neben das ἔπρεπεν (v. 10) tritt das ὤφειλεν (v. 17), neben die Heilsberechtigung die Heilsbedürftigkeit der Menschen, die gleicher Weise dem Ausdrnck υἱοί zu Grunde liegt.[9]) Dieselbe bildet den Inhalt der letzten Verse.

Christi Werk zielte auf Menschen mit Fleisch und Blut. Die Wendung: κοινωνεῖν αἵματος καὶ σαρκός (v. 14) geht nicht

[7]) Wenn Gott hier nicht als der Schöpfer, sondern als der Erlöser in betracht kommt, so ist es unnötig die Consequenz Beyschlag's (a. a. O. S. 180) in Erwägung zu ziehen, dass das Haupt hier mit den Gliedern Gott gegenüber auf gleiche Stufe gestellt werde. Es handelt sich hier um die zur Erniedrigung führende Heilsvermittlung. Vgl. Bleek II S. 307 ff.

[8]) Vgl. die Ausführung zu v. 10 (S. 23).

[9]) Vgl. die Besprechung des Citats (S. 14).

nur auf die natürliche Beschaffenheit, sondern auch auf die sündliche Befleckteit des Menschen.[10]) Sie besagt nicht einfach, dass es Menschen waren mit Fleisch und Blut, denen die Erlösung galt, sonderr schliesst den Hintergedanken ein, dass gerade diese σάρξ sich als nicht widerstandsfähig der Versuchung gegenüber gezeigt hat. Diesen Schluss verlangt der Finalsatz und namentlich die Verbindung der beiden Glieder desselben (v. 14—15). Um deren Sinn zu erfassen, muss eins durch das andere ergänzt, eins zur Erklärung des anderen herangezogen werden. Folgende paralelle Fragestellung, die sich unmittelbar aufdrängt, vertieft das Problem und führt auf dessen Lösung: Wodurch hatte der Teufel die Gewalt über den Tod? und wodurch beherrschte die Menschen die Todesfurcht und hielt sie in ihrer Knechtschaft? Das Verderben der Sünde, als deren Sold der Tod erscheint, tritt damit in den Vordergrund des Gedankens. Wie diese es war, die den Tod nach sich ziehend, dem Teufel die Macht über denselben in die Hände spielte, indem er auf Grund ihrer jenen als sein Gebiet ansah, als das Mittel, um die der Sünde Verfallenen ganz in seine Gewalt zu bekommen, so war die Sünde auch des Todes Stachel, der die ganze Bitterkeit desselben dem Menschen in die Herzen bohrte und die das ganze Leben (διὰ παντὸς τοῦζῆν) beherrschende Furcht vor ihm weckte und wach hielt. Dies beides konnte nur dadurch beseitigt werden, dass dem Tode der Schrecken, der in ihm als Folge der Sünde lag, genommen wurde. Sobald dies geschah, fiel für den Teufel einerseits die Möglichkeit fort, den Tod zu seinem Vorteil auszunutzen, und wurde ihm so die Herrschaft entrissen, andererseits hatte der Tod für den Menschen nicht mehr die furchterregende Bedeutung als des Überganges in der Hölle Rachen. Dies vollzog sich aber, wie der Vers es ausspricht in Christi Tode. Und zwar mit welchem Rechte? Weil der-

[10]) Vgl. Riehm a. a. O. S. 313, auch Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung II S. 250), Kähler (a. a. O. S. 313).

selbe — damit kommt das vorher Gesagte, der Hinweis auf die zu ergänzende Einwirkung der Sünde, zur Geltung — nicht unter der Last einer Strafe und eines Zwanges, sondern in freiem Gehorsam erlitten wurde. Auf diese Weise begreift sich das ἵνα, das in der Regel zu wenig beachtet ist. Christus erwarb durch Annahme von Fleisch und Blut nicht lediglich die Möglichkeit, den Tod zu erleiden — das steht nicht allein da — sondern vor allem das Recht, den Teufel durch den Tod aus seiner Stellung zu verdrängen. Das hatte aber zur Voraussetzung, dass sein Tod nicht durch die eigene Sünde bedingt war, dass demnach ihm ein Leben in der Sündlosigkeit, Bestehen den Versuchungen gegenüber, Bewährung beim Anprall der Sünde vorausgegangen sein musste. Dazu aber war erforderlich, dass er mit der Menschen Natur umkleidet wurde, in die gleiche Lage einging, sich den gleichen Anfechtungen preisgab. Von hier aus erhellt, warum in αἷμα καὶ σάρξ mehr als einfache Bezeichnung der menschlichen Natur gesehen wurde. Auch das ausdrücklich hinzugefügte Adverb παραπλησίως, das ebenso die Gleichheit, wie den Unterschied, d. i. Christi Sündlosigkeit hervorhebt (vgl. καθ' ὁμοιότητα IV 15), verlangt, dass bei αἷμα καὶ σάρξ nicht nur an die menschliche Natur, sondern auch an die Empfänglichkeit und Widerstandslosigkeit der Sünde gegenüber gedacht wird.

Folgender Inhalt ist für die beiden Verse 14—15 festzustellen: Der Finalsatz betont, dass durch Christi Menschwerdung, sein Erscheinen in menschlicher Gestalt, durch das Kennenlernen menschlicher Daseinsweise der Tod und damit die Vernichtung des Todesfürsten, der den Tod seinen Zwecken dienstbar gemacht hatte, sowie die Entfernung der Todesangst ermöglicht und verwirklicht werden sollte. Seinem Tod wird aber dieser unermessliche Wert zugeschrieben, als Abschluss eines in Sündlosigkeit verbrachten Lebens, als Spitze der Bewährung im Glaubensgehorsam. Derselbe wird nicht einfach als solcher betrachtet, sondern im Blick auf

das hinter ihm liegende Leben, durch das er seine Wirkungskraft für die Zukunft erhält. Durch diese Anschauungsweise, zu der, wie wir sehen werden, die späteren Ausführungen über den Tod Christi (Cp. IX—X) das Gegenstück bilden, wird der innere Zusammenhang zwischen μετέχειν τοῦ αἵματος καὶ τῆς σαρκός und dem an das Sterben geknüpften καταργεῖν τὸν διάβολον, sowie die mit γάρ gegebene Überleitung zum Folgenden verständlich. Es leuchtet damit nicht nur die Unvermeidlichkeit, sondern vor allem der unermessliche Segen der Erniedrigung und des Todesleidens Christi ein, und damit die Nichtigkeit und Verderblichkeit des Zweifels der Leser.

In den weiteren Versen wird das erörtert, was vorher als zwischen den Zeilen stehend vorausgesetzt ist,[9] aber unter Einführung eines neuen Gesichtspunktes. Des Sohnes Werk zielte von oben nach unten, und von unten nach oben. Er vertrat Gott vor den Menschen und die Menschen vor Gott. Ihm lag es ob, nach Gottes Gnadenratschluss nicht nur das zu beseitigen, was die Menschen hinderte sich Gott zu nahen, die mit dem Schuldbewusstsein verbundene Todesfurcht und die damit zusammenhängende Macht des Teufels, sondern auch das zu tilgen, was Gottes Zorn und Strafe herabrief (16—18), εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας. Die Wahl der Ausdrücke ἀπαλλάσσειν und ἱλάσκεσθαι charakterisiert diese Scheidung. Cremer definiert[10]: „Das erstere geht auf das, was von Seiten Gottes bezüglich der Umwandlung des Verhältnisses der Menschen zu ihm geschehen ist, das andere auf das, was von Seiten der Menschen bezüglich desselben Verhältnisses (durch Christus) geschehen.“ Das deutet die Weiterentwicklung des Gedankens. Das zweite Moment kommt hier in betracht. Es wird betont, dass der nur ein verständnisvoller, wirklicher Vertreter der Menschheit sein kann, dass der nur mit einem Herzen voll Erbarmen die Sache für die Seinen zu führen die Fähigkeit und die

[10]) Cremer s. v. ἱλάσκεσθαι vgl. Delitzsch S. 94.

Berechtigung hat, der in der Gleichheit der Erlebnisse gestanden[11]), dieselben Kämpfe durchgemacht, die geistige und leibliche Not jener geteilt hat. Dadurch wurde er in den Stand gesetzt und wurde er ermächtigt, vollkräftig für die Menschen Sühne zu leisten und sich derer helfend anzunehmen, die erlösungsbedürftig und der Todesfurcht, von der die Engel nichts wissen, verfallen waren.

Es ist bemerkenswert, dass schon hier, wenn auch nur vorübergehend, von dem Hohepriestertum Christi die Rede ist. Doch ist mit Recht darauf hingewiesen und stimmt mit dem soeben Gesagten überein, dass es sich an dieser Stelle nicht um das Sein, sondern um das Werden desselben (wie das Verbum γένηται[12]) verlangt) handelt. Das irdische Leben wird als die angemessene und notwendige Vorbereitungszeit auf dies Amt angeschaut, wie es nachher (Cp. IV, 14—X, 18) in der durch den Tod hindurchgehenden Erhöhung zur Ausübung kommend dargestellt wird. Denselben Gedanken spricht der hier zu vergleichende Abschnitt V 7 ff. aus, in dem darauf hingewiesen wird, dass Christus dadurch fähig wurde, in vollkommener Weise das Heil zu bewirken, τελειωθεὶς ἐγένετο αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (I, 9), dass er durch Leiden im Gehorsam sich bewährte, obwohl durch seine Daseinsweise als des Sohnes eine solche Prüfung, weil unnötig, ausgeschlossen schien. Der Wandel auf Erden hatte demnach für den Hebr.-Br. darin seine Bedeutung, dass er Jesu

---

[11]) Hofmann betont (Comm. S. 139, Schriftbeweis II S. 275 ff.), dass Christus hier nicht so sehr seiner Natur, als seiner Lebensgeschichte nach den Brüdern gleichgestellt wird.

[12]) Wenn Kähler (a. a. O. S. 303) darauf zurückkommt, dass sich das Werden nur auf die beigefügten Adjektive, nicht auf den ἀρχιερεὺς selbst bezöge, so ist dem entgegenzuhalten, dass nach IV 15 f., V 2 ff. sich garnicht ein Hohepriester ohne jene Eigenschaften (ἐλεήμων καὶ πιστός) denken lässt, sodass man sagen muss, dass Christus dadurch, dass er barmherzig und treu wurde, auch die Ausstattung zum Hohepriestertum erhielt. Die Scheidung von Subst. und Adjectiven, wie sie jene Anschauung erfordert, ist nicht möglich.

Gelegenheit gab, in die Tiefe der Entäusserung und Demütigung hinabzusteigen, und dadurch, dass er den Kampf auf sich nahm und siegreich bestand, sich das Recht zu erwerben, der Weltheiland zu sein[13]). Der Verfasser schaut in den letzten Versen des in Behandlung stehenden Abschnittes den Tod Christi in Beziehung auf das vorangegangene irdische Leben und bespricht seinen unermesslichen Segen als desjenigen Ereignisses, das der fortgesetzten Bewährung in den Tagen des Fleisches sein Siegel aufdrückt und von ihr aus seinen Wert erhält. Seine Hingabe ist nicht nur Mittel, sondern Bestätigung seines Heilandsberufes, in dem seine Sohneswürde ihre allseitige Auswirkung erfährt.

Für das Ganze ergiebt sich demnach folgendes zusammenfassendes Resultat: Die eingehende, Schritt für Schritt sich entwickelnde Beweisführung erhärtet die Vermutung, dass es dem Autor hier um Hebung eines schweren Bedenkens der Leser zu thun ist. Auch die einzeln dargethane Art derselben, die eigentümliche Ausdrucksweise (vgl. ἔπρεπεν v. 10 ὤφειλεν v. 17) führt darauf hin. Wie die angestellte Betrachtung erweist, ist es die Niedrigkeit Christi, insonderheit das Kreuz, das ihnen den Anstoss bereitet. Sie konnten sich das mit seiner δόξα nicht in Einklang bringen. Dem gegenüber sucht der Verfasser nachzuweisen, dass hier keineswegs ein Widerspruch zu finden sei, und giebt zu dem Zweck folgende Gedankenentwicklung:

Die zukünftige Welt gehört den Menschen unvermittelt zu eigen (v. 5). Diese unermesslich hohe Aussicht, die dem Autor den Lobpreis des Psalmisten in Erinnerung bringt, und die sich äusserlich sichtbar noch nicht verwirklicht hat

[13]) Auch hier zeigt es sich, dass der Verfasser das Leben Jesu in bezug auf das Hohepriestertum als das Vorbereitungsstadium ansieht. Der participiale Zusatz V 10 macht das, auch seiner Stellung nach, wahrscheinlich. Die Anrede Gottes zu Christus als dem ewigen Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks ist eine Bestätigung für die im Glaubensgehorsam vollendete Ausstattung zum Heilandsberuf, fiel also, wie diese, erst nach dem Lebensabschluss.

(v. 6—8), ist in der auf die Erniedrigung um des Todesleidenswillen erfolgenden Erhöhung Jesu Thatsache geworden, also gerade durch das, was jenen das grosse Ärgernis verursachte, durch das Leiden (v. 9). Denn so wurde Christus der vollkommene Heilsbereiter, und den Menschen der Zugang zu Gott eröffnet, zu dessen Kinder sie bestimmt waren und nun durch das Erlösungswerk geweiht wurden (v. 10—11). — Die natürliche Beschaffenheit und sündliche Befleckheit jener machte aber die Menschwerdung und Hingabe Jesu bis in den Tod unvermeidlich, aus einem doppelten Grunde: Einmal konnte nur der erfolgreich den Todesfürsten, der aus der Sünde die Macht über den Tod gezogen hatte, überwinden, der durch sein sündloses Leben, sein freiwilliges und unschuldiges Leiden und Sterben dem Tode die Bedeutung als des Soldes der Sünde genommen hatte. Ebenso besass nur der die Fähigkeit und das Recht, sich seiner Brüder hilfreich anzunehmen, der ihre Nöte und Gebrechen aus eigener Anschauung und Erfahrung kennen gelernt hatte.

Dieser kurze Rückblick vergegenwärtigt den Gedanken, der sich wie ein roter Faden durch das Ganze hindurchzieht, und in dem die Beweisführung gleichsam gipfelt. Die Parallele tritt in den Vordergrund: des Menschen hohe Bestimmung und des Sohnes Herrlichkeit. Beides spricht sich aus in dem Begriff υἱός; beides ist in Beziehung zu einander zu setzen, durch einander zu ergänzen. Des Menschen hohe Bestimmung, Gottes Sohn zu werden (v. 10—11) und dadurch die οἰκουμένη μέλλουσα in Besitz zu nehmen, erfuhr ihre Verwirklichung in der durch Leiden hindurchgehenden Erhöhung Christi, in seiner Krönung mit Herrlichkeit und Ehre; denn damit erlangt dieser die volle Würde eines Heilandes der Welt, in dem das Heilsgut allen dargeboten wird. Ebenso brachte diese Verwirklichung der hohen Bestimmung wiederum die Herrlichkeit des Sohnes zur vollen Entfaltung; denn in dem Begriff ‚Sohn' ist der Erlöserberuf unmittelbar eingeschlossen, sodass der darin ausgesprochenen Erhabenheit

etwas fehlt, solange nicht Menschen in des Vaters Schooss zurückgeführt und Jesu selbst Brüder gewonnen sind, bei denen er Anerkennung findet. Dieser in sich untrennbare Doppelgedanke liegt der Betrachtung zu Grunde. Er hebt an bei dem ersten Satz (v. 5), der in das Citat ausklingt, das zuerst auf die Menschen, dann messianisch auf Christus oder besser in den Menschen auf des Menschen Sohn zu deuten war. Er erreicht seinen Höhepunkt in der vorwärts und rückwärts schauenden Zusammenfassung (v. 9), die es ausspricht, wie in Jesu zur Erhöhung führendem Todesleiden das vollzogen wird, was dem Menschen verheissen ist; er erfährt seinen praegnantesten Ausdruck in der Nebeneinanderstellung der τέλειωσις τοῦ ἀρχηγοῦ τῆς σωτηρίας und des ἀγαγεῖν πολλοὺς υἱοὺς εἰς δόξαν seitens Gottes, er findet endlich seine abschliessende Begründung in dem Nachweis der unumgänglichen Notwendigkeit des Todes, wie sie die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen mit sich brachte. Diese beiden einander bedingenden Momente, des Sohnes Majestät und der Menschen Seligkeit, finden in des Herrn Tode, weil in einander hängend, nicht ihre Vernichtung, sondern ihre allseitige, endgiltige Verwirklichung. Damit ist der innere Gedankenzusammenhang gezeichnet.

Dass diesem Abschnitte eine so ausführliche Betrachtung gewidmet ist, rechtfertigt sich durch das Thema, nach dem der Brief seinem Zwecke nach untersucht werden soll. Wie die ganze Art der Darlegung die Wichtigkeit des Stoffes verrät, so wird dies auch durch die vorhergehenden und nachfolgenden paraenetischen Teile ins helle Licht gerückt. Der ernste und eindringliche Ton derselben lässt erkennen, wie sehr es dem Verfasser darum zu thun ist, Eindruck hervorzurufen. Er will den Lesern die Augen öffnen, sie veranlassen, durch die verhüllende Wolke hindurchzudringen, und die ihnen verborgene, das Höchste umfassende Bedeutung der Erniedrigung und des Kreuzes Christi in sich aufzunehmen. Darum weist er sie im An-

schluss an seine Beweisführung noch einmal ausdrücklich auf den Träger des Wortes hin, dessen Erhabenheit und Autorität dem Knechte Mosis gegenüber wiederum in der Bezeichnung ‚Sohn' gefunden wird (III 5—6), bekräftigt die Warnung durch Erinnerung an das Beispiel der Juden in der Wüste, die dem Worte ungehorsam dem Verderben anheimfielen (III 7 ff.), bestätigt es ihnen, dass allerdings das σήμερον noch nicht abgeschlossen ist und ihnen noch gilt (IV 1), dass noch eine Ruhe vorhanden ist dem Volke Gottes (IV 9) und schliesst diesen ersten Teil mit dem gewaltigen Hinweis auf die unentrinnbare Kraft des Wortes und die über Leben und Tod entscheidende Verantwortung, die an das Hören desselben geknüpft ist (IV 12—13).

Von wo er ausgegangen war, dahin kehrt er zurück. Das Wort bildet Anfang und Ziel seiner Gedanken, wie sie diese ersten Kapitel durchziehen. In ihm weiss der Autor den Schatz des Christentums geborgen, den er den Empfängern in Erinnerung bringen, zu dessen Hebung er sie veranlassen will. Christus kommt dabei als der Bringer des Wortes in betracht, der diesem als der Sohn sein wertvolles, eigenartiges Gepräge verleiht. Das führt auf die Betrachtung der Art und Weise, wie die Offenbarung von statten gegangen ist, auf die Erscheinung Jesu im Fleisch, auf die irdische Thätigkeit, auf das Leiden und den Tod, dessen Ärgernis es aus dem Wege zu räumen gilt. Das ist der einfache äussere Gedankengang, der die Briefform innehält und natürlich von einem Gegenstand zum andern überleitet.

II.

§ 4.

Mit IV 14 tritt das vorher (II 47) nur vorübergehend gestreifte Hohepriesterbild mit Nachdruck in die Betrachtung ein, um dieselbe für's erste zu beherrschen.[1]) Es ist wichtig,

[1]) Dass in der That hinter IV 13 in dem Gedanken des Verfassers ein Strich zu machen ist, ergiebt nicht nur der Umstand,

zu beachten, in welchem Sinne der Verfasser dasselbe aufgefasst wissen will, aus welchem Grunde er es verwendet, was er an ihm hervorhebt. Er spricht zunächst Cp. V—VII davon, was für ein Hohepriester not thut, welche Eigenschaften den wahren Hohepriester kennzeichnen, um dann Cp. VIII—X auf das zu kommen, was derselbe zu thun hat, welches die ihm obliegenden Verrichtungen sind. Wesen und Amt des Hohepriesters sind deshalb nach einander gesondert in Erwägung zu ziehen.

Was dem Verfasser in bezug auf das Wesen des Hohepriesters wichtig ist, fasst er IV, 14 ff., sowie am Schlusse des VII. Cp. (v. 26 ff.) zusammen. Christus entsprach dadurch der höchsten Forderung, die an einen solchen zu stellen ist, dass er frei von jedem Fehl und jeder Befleckung (ἄκακος καὶ ἀμίαντος) und dem Willen und Wesen des Vaters angemessen (ὅσιος) war. Die Sündlosigkeit ist als die Grundbedingung anzusehen (IV, 15), sie brachte die Nötigung in Fortfall, die tägliche Ausübung des hohepriesterlichen Amtes durch tägliche Sündensühne zu ermöglichen (VII, 27). Wie das aber zur Voraussetzung hatte, dass ein sündloses Leben voranging, dass Christus den Versuchungen preisgegeben widerstand (IV, 15 vgl. II, 17), sich im Gehorsam bewährte (V, 7 ff.) — die im ersten Teil besprochene Bedeutung seines Lebens als der unumgänglichen Vorbereitung auf das Hohepriestertum kommt hier in betracht — so

dass sich die Betrachtung bis X, 18 ausschliesslich mit dem Hohepriesterbild beschäftigt, sondern verlangt vornehmlich die feierliche Einführung des Problems V, 11 ff., die ausdrücklich die Schwierigkeit des neuen Gegenstandes betont. — Doch zeigt sich hier gerade der Charakter eines Briefes, in dem die Teile vielfach in einander übergehen, nicht scharf zu scheiden sind. Auch ist in betracht zu ziehen, dass das eine oder das andere von verschiedenen Gesichtspunkten aus beleuchtet wird, in beiden Teilen darum wiederkehrt. So wird das irdische Leben Christi einmal in die Behandlung gezogen als bedeutsam zur Herausstellung dessen, was sein Tod der Menschheit brachte (vgl. Cp. II), sodann als unentbehrliche Voraussetzung der Übernahme des hohepriesterlichen Amtes.

wurde das erst vollständig dadurch erreicht, dass er gen Himmel fuhr. Dies besagt die Verbindung der beiden Participien: κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος. Dieselben sind in enge Beziehung zu einander zu setzen. Dadurch dass Christus in den Himmel und über denselben erhoben wurde, ist er von den Sündern abgesondert, der sündlichen Gemeinschaft entnommen und damit für sein Hohepriesteramt in einzigartiger Weise geschickt gemacht. Die Erhöhung brachte dasselbe zur Geltung.

Christus, der Sündlose — das ist das erste Moment; Christus, der Erhöhte — das ist das zweite Moment, das sein vollkommenes wahres Hohepriestertum ausmacht. Das erste ist aber, wie wir gesehen haben, in dem zweiten eingeschlossen. Bei Erwägung des Hohepriestertums Christi steht somit, wie sich aus dem bisher Gesagten folgern lässt, der Gedanke an die Erhöhung voran. Das bestätigt die Beobachtung, dass, sobald von Christo als dem Hohepriester die Rede ist, an den Erhöhten gedacht wird. Der Verfasser betont, dass Christus das Prädikat eines wahren Hohepriesters zuzuschreiben sei, als dem, der den Himmel durchschritten habe (IV, 14 vgl. VI, 20, VII, 26, IX, 11, X, 25) und bezeichnet es als die Summe dessen, was darüber zu sagen sei, dass wir in Christus einen solchen Hohepriester haben, der sich zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt hat (VIII, 1). Auf Erden hatte Christi Hohepriestertum neben dem vorhandenen keinen Platz und wäre unbegreiflich, weil unnötig gewesen (VIII, 4), als himmlisches ist es vollkommen.

Christi Hohepriestertum tritt nach der Auffassung des Hebr. Br.'s erst mit der Erhöhung in Kraft. Das berechtigt zu dem Schluss, dass um Christi Thätigkeit im Himmel darzustellen, um den Segen und die Notwendigkeit der Erhöhung klarzulegen, die Verwendung dieses alttestamentlichen Amtes statt gefunden hat. Dadurch wird aber

weiter die Vermutung nahe gelegt, dass ebenso wie die Erniedrigung, auch die Erhöhung den Lesern Anlass zum Zweifel bot, d. h. dass die mit jener verbundene Unsichtbarkeit sammt ihrem Gefolge von Gegensätzen und Widersprüchen den Glauben an die gegenwärtige, fortdauernde Hilfe des Herrn erschwerte. Dem gegenüber legt der Verfasser den Nachdruck darauf, dass Christi Wirksamkeit durch seine Entrückung nicht ausgeschlossen, sondern voll zur Entfaltung gekommen sei, und weist nach, dass diese durch das, was Christi Hohepriestertum besagen will, erfordert war. Dasselbe bewährte sich so als ewiges.

αἰώνιος ist eine im Hebr-Br. besonders gern gebrauchte Bezeichnung für das, was Christus thut (V, 9 VI, 2 IX, 12 XIII, 20). Es wird darin die Wirkungskraft ausgesprochen. Da der Ausdruck den Gegensatz zu allem enthält, was der Zeit angehört, mit ihr entsteht und vergeht, charakterisiert er den Vorzug des Bleibenden gegenüber dem Vergänglichen, und damit den des Kraftvollen gegenüber dem Schwachen, des dauernd Wirksamen gegenüber dem zeitweilig Stützenden, des allein Wahren gegenüber dem Schattenhaften, Gleichnisartigen (VIII, 2 ff. IX, 23 u. a.). So ist Christi Hohepriestertum als ewiges wahr, wirksam und dauernd, wie es VII 24 betont wird: weil Christus ewiglich bleibt, hat er ein unvergängliches Priestertum, weshalb er auch immer zu erretten vermag, die sich durch ihn Gott nahen, indem er allezeit lebt, um für sie einzutreten. Als ewiges ist es aber wiederum durch seine Erhöhung zur Geltung gekommen, durch die er dem Raum und der Zeit entnommen wurde.

Dass diese Entwicklung des Begriffes „ewig“ der Auffassung des Autors entspricht, erhellt auch aus dem Vergleich mit Melchisedek (Cp. VII). Bei demselben ist insonderheit auf die Bestimmung κατ' αἰῶνα zu achten. In dem Citat σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ begründet eine Bestimmung die andere. Dadurch dass Christus ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα ist, wird er ein solcher κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ

genannt. Dies rechtfertigt sich aus einer näheren Betrachtung der Stelle. Nach historischen Notizen wird das Melchisedekbild in Beziehung zu Christus gesetzt. Es ist hier zunächst die passive Wendung des Participiums ἀφωμοιωμένος zu beachten. Die Figur des Melchisedek ist ein Hinweis auf etwas Höheres, das vor ihm bestand, dem sie nur nachgebildet ist, und von dem im absoluten Sinne gilt, was an jener merkwürdig ist. Das ist im Zusammenhange bedeutsam. Denn was ist das Moment, das durch Verwendung dieser typischen Gestalt hervorgehoben werden soll? Der vielfach betonte Gesichtspunkt des Priesterkönigs kommt nur nebenbei zur Sprache; unbestritten steht der Ewigkeitsgedanke im Mittelpunkt der Ausführung. Melchisedek, der in der Geschichte auftritt als eine einzelne, von allem losgelöste Persönlichkeit, aus einem sonst unbekannten Hintergrund, von dessen Eltern und Stamm, von dessen Vergangenheit und weiterem Schicksal sonst keine Kunde überkommen ist, der ebenso spurlos verschwindet, wie er erschienen ist, lässt sich dadurch in der Überlieferung auffassen als einer, der über der Zeit erhaben scheinbar ohne Lebensanfang und ohne Lebensende gewesen ist, und erweckt den Eindruck eines, der dauernd sein Priestertum verwaltet, der, wie es mit Nachdruck an das Ende des Satzes (v. 3) gestellt wird, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές. Oder umgekehrt Melchisedek gewinnt nur dadurch das Gepräge eines Priesters, der ewiglich bleibt, dass das geheimnisvolle Dunkel, das seine Person umschwebt, sich nur für eine kurze Spanne Zeit lichtet und das Vorher wie das Nachher verhüllt. Die Ewigkeit bewährt und bewahrt sich dadurch, dass sie sich den irdischen Blicken entzieht, ihnen nur vorübergehend zugänglich ist. Das gilt von Melchisedeks, wie von Christi Hohepriestertum. Dieses schloss als ewiges ebenso es ein, dass er in das Innere des Vorhangs einging. Dadurch stellte er sich, wie die Gedankenfolge VI 20 zu erklären ist, als ewiger Hohepriester nach der Weise Melchisedeks dar.

Ein gleiches Resultat ergiebt sich, wenn kurz ein Blick auf die Anwendung in bezug auf die Erhabenheit Christi über die alttestamentlichen Hohepriester geworfen wird. Worin bestand die Übermacht Melchisedeks, die ihn berechtigte, von Abraham den Zehnten zu erheben und ihn, den Träger der Verheissung und Stammvater des levitischen Priestergeschlechts, zu segnen? Nicht menschliche Abstammung, sondern lediglich das Zeugnis der Schrift, wie es dem Schweigen über seinen Tod entnommen werden kann, dass er lebt (v. 8), das Ewigkeitslicht, das seine Gestalt umspielt, das seinem Priestertum diesen dauernden Wert verleiht. Was machte die Erhabenheit aus, die Christi Priestertum im Gegensatz zum levitischen auszeichnete? Die Thatsache, dass seine Einsetzung nicht nach dem Gesetz eines fleischlichen Gebotes (VII 16) erfolgte, sondern in Kraft des unauflöslichen Lebens, dass dieselbe nicht gebunden war an Bedingungen der irdischen Verhältnisse, sondern ein unmittelbares Ergebnis des Vermögens war, das dem unzerstörbaren Sein innewohnt, wie es sich in dem Zeugnis des Citats ausspricht (VII 17)[2]. Sein Priestertum trug als solches nicht den Stempel der Vergänglichkeit und Nutzlosigkeit, sondern das königliche Siegel der machtvollen, ununterbrochenen Wirksamkeit (VII 18 ff), dasselbe war nicht dem Wechsel unterworfen, sondern hatte an seiner Person einen ewigen, in sich geschlossenen Bestand (VII 23—25). Weil ewig, darum war es im Vergleich zu dessen Abbild lebensvoll, darum war es kraftvoll wirksam, brachte die τελείωσις (VII 11, 19 IX 9, 14).

Von hier aus beantwortet sich auch in einer bestimmten Beziehung die allgemeine Frage, welches die Veranlassung gewesen sei, die den Verfasser zu dem Vergleich zwischen altem und neuem Bunde vornehmlich bewogen habe. Dieselbe kann hier im Zusammenhang nur flüchtig gestreift werden. Es ist im Auge zu behalten, dass für den Verfasser

[2]) vgl. die Auseinandersetzung über den Begriff αἰώνιος (S. 36).

des Hebr. Br.'s der Inhalt des alten Bundes anerkannter Massen in Wort und Symbolik zerfällt. In bezug auf dieses wie auf jenes wird der vorbereitende, weissagende Charakter hervorgehoben, wie überhaupt das ganze alte Testament als eine grosse Prophezeiung auf Christus gefasst wird als den, der im Mittelpunkt der Heilsgeschichte steht (s. S. 15). Während aber, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, das Wort im Evangelium des neuen Bundes sich fortsetzend, seine Bestätigung und Vertiefung erfährt, hat die Symbolik ihrer typischen Bedeutung gemäss in dem, was Christus bringt, ihr Ziel und darum ihr Ende erreicht.[3]) Dass aber diese letztere in Christus aufgehoben ist, diese Thatsache wird nicht erwogen, um einer vermeintlich eingerissenen übertriebenen Schätzung vorzubeugen (s. S. 4), sondern wird als eine natürliche Entwicklung angesehen. Die Gegenüberstellung wird darum durchgeführt, um, wie Soden mit Recht bemerkt, die Erhabenheit des neuen Bundes auf Grund des alten in ein helles Licht zu rücken, ohne damit die Geltung des Letzteren zu schmälern und vor dem Rückfall in denselben zu warnen. Doch muss auch hier noch ein Schritt weiter gegangen und in Rückbeziehung auf das zuletzt Ausgeführte der Gesichtspunkt näher bestimmt werden, der bei dem Vergleich massgebend ist. Derselbe erklärt sich nicht nur aus der ganzen Anschauungsweise des Verfassers, sondern zielt auch im besonderen darauf, Christi Werk in seiner ganzen Eigenart und Kraftfülle vor die Augen zu malen. Die unermessliche Bedeutung desselben als eines ewigen, weil himmlischen und darum unsichtbaren wird so scharf erfasst. Für den Verfasser bedingen und ergänzen sich Gegenüberstellungen, wie ewig und zeitlich, himmlisch und irdisch, unsichtbar und sichtbar, Urbild und Abbild (VII 23 ff. VIII 2, 4 ff. IX 1 ff. 23—24).

[3]) Tholuck (Beilage II 8. 183): Mit der Prophezeiung der Verinnerlichung des Gesetzes ist unmittelbar der Gedanke der Aufhebung des Priestertums gegeben.

Darum lag für ihn nichts näher, um die Unsichtbarkeit Christi zu begründen, wie sie durch die Ewigkeit und Himmlichkeit seines Thuns bedingt ist, als dass er gleichsam die Betrachtung des alten Bundes und dessen, was er umschliesst, als Unterlage wählte. Dieser letztere war irdisch und sichtbar, darum vergänglich und nutzlos (VII 18), er hatte seinen Wert, der nicht herabgesetzt wird, darin, dass er auf „eine bessere Hoffnung“ hinwies (VII 19), etwas höheres abbildete (VIII 5, IX 24, X 1), in welchem er seine Erfüllung und seinen Abschluss fand. Hier ist insonderheit die Ausführung XII 18 ff. zu vergleichen, in welcher der Gegensatz des Irdischen zum Himmlischen, des Sichtbaren zum Unsichtbaren seinen vollen Ausdruck findet. Die Betonung des Vorzugs der Unsichtbarkeit Christi ist demnach dasjenige Moment, das durch die Heranziehung des alten Bundes vornehmlich hervorgehoben werden soll. Das führte allerdings unmittelbar zu einem gewissen Gegensatz zu dem irdischen und sichtbaren Wesen der alttestamentlichen Heilsordnung. Dieser Gegensatz kommt aber nicht als solcher in betracht, sondern der Gedanke des Fortschritts, der Erfüllung, wobei eine Stufe die andere ablöst, das Vorhergehende in dem Nachfolgenden aufgeht, steht in Vordergrund.

Ergiebt sich dies als der Zweck der heilsgeschichtlichen Betrachtung, so ist es auch gerechtfertigt, sich das Hohepriesterbild von demselben Punkte aus klar zu machen. Lässt sich schon Melchisedek als Typus eines ewigen Priesters auffassen, weil das, was von ihm bekannt ist, sich auf den vereinzelten Akt bei der Begegnung mit Abraham beschränkt, wie viel mehr ist bei Christi Hohepriestertum auf den Gesichtspunkt der Ewigkeit und darum der Unsichtbarkeit der Nachdruck zu legen! Handelt es sich doch hier um das Urbild, dem jener ähnlich gemacht ist (VII, 3), um den „Sohn“. Bei dieser Bezeichnung ist noch kurz zu verweilen. Sie steht auch hier wieder im Mittelpunkt der Darstellung; in ihr fasst sich das zusammen, was über

Christi Hohepriestertum ausgesagt ist. Hierher gehört insonderheit die Verbindung der beiden Citate V, 5. Ausgehend von dem Grundsatz, dass jeder, der zum Hohepriesteramt geweiht wurde, von Gott berufen sein musste (V, 4), weist der Verfasser nach, dass auch Christus sich diese Ehre nicht selbst angemasst, sondern Gott sie ihm übertragen habe. Wie dieser ihn sich zum υἱός erkoren habe, ebenso und zu gleicher Zeit hat er ihn sich zum Priester bestellt; oder dadurch dass er die Sohnesstellung schuf, begründete er in ihr die Hohepriesterwürde. In jener ist, wie das Nebeneinander der beiden Citate besagt, diese gegeben; in dem, was jene Seinsweise umschliesst, die Ausstattung zu dem, was dieses Amt erfordert. Damit stimmt die Beobachtung überein, dass, wo das Wesen des wahren Hohepriesters der Schilderung zu Grunde liegt, Christus des öfteren ausdrücklich der Sohn genannt wird, so IV, 14, V, 5, VII, 28. Es rechtfertigt sich also auch in dieser Beziehung die oben aufgestellte Behauptung, dass alles, was von Christus gilt, im Hebr. Br. in Zusammenhang mit dem Sohnesgedanken gebracht wird, und dieser die Messiasthätigkeit kennzeichnet. Das Endresultat über die Eigenart des Hohepriestertums Christi, wie sie dessen unberechenbaren Wert ausdrückt, lautet somit: ὁ λόγος τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον καθίστησιν ἀρχιερέα υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον, das Wort des Eidschwurs, das nach dem Gesetz erfolgte, setzt zum Hohepriester einen ein — zu beachten ist hier wiederum die Fortlassung des Artikels (vgl. I, 1) — der in Ewigkeit vollendeter Sohn ist, der als solcher, wie der folgende Vers VIII, 1 im Anschluss daran hervorhebt, seinen Platz zur Rechten der Majestät in der Höhe hat. Das führt uns wieder auf die Erhöhung, die den Sohn in die ihm gebührende Stellung zurückgeführt und ihm damit die Möglichkeit verschafft hat, seines Hohepriesteramtes zu walten.

Es lässt sich, wenn wir das Facit ziehen, nicht leugnen,

dass bei der Erwägung dessen, was Christi Hohepriestertum auszeichnet, die Erhöhung im Vordergrunde steht. Dieselbe wird als das Ereignis gefasst, durch welches Christus die Rechte und Pflichten eines wahren Hohepriesters erlangt hat. Ist es nun zu viel gefolgert, wenn behauptet wird, dass als Zweck dieses Abschnittes die Klarstellung dessen, was die Erhöhung in sich schliesst, aufzufassen sei? Der Anstoss, welchen die Unsichtbarkeit Christi den Lesern bot, soll durch den Nachweis beseitigt werden, dass dieselbe ihnen die Hilfe nicht entzogen, sondern ganz zu eigen gemacht habe. Diese Anschauung stellt es demnach als wahrscheinlich hin, dass gerade dazu das Hohepriesterbild in die Betrachtung eingeführt ist, um die ganze Fülle dessen aufzuzeigen, was der unsichtbare Christus den Seinen in der Gegenwart ist. Darüber lässt sich aber erst abschliessend urteilen, wenn weiter in Überlegung gezogen ist, was nach dem Hebr. Br. die Besonderheit des hohepriesterlichen Amtes Christi ausmacht.

§ 5.

Vom achten Kapitel an redet der Verfasser von der λειτουργία Christi (VIII 2, 6). Dieselbe wird zunächst als in Übereinstimmung mit dem Gedanken des alten Testaments stehend, von ihm herbeigesehnt und vorausgesagt nachgewiesen, wobei im Anschluss an die Prophezeiung des Jeremias die ganze Fülle ihrer Herrlichkeit, ihrer sündenvergebenden, wahre, persönliche Gemeinschaft stiftenden Wirkungskraft zum Ausdruck kommt (vgl. X, 16). Für unser Thema kommt hier in erster Linie die Frage in betracht, worin die Funktion des Hohepriesters am Versöhnungstage für den Verfasser besteht, was ihm das Hauptmoment derselben bedeutet.

Bekanntlich reihte sich an die Schlachtung des Opfers die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten.[1]) Wenn es

[1]) Vgl. Öhler (Theol. d. a. Test. S. 328 u. Real. Enc. VII 237).

nun VIII, 3 heisst, dass, wie jeder Hohepriester, auch Christus Gaben und Opfer haben musste, sie darzubringen, wenn ferner nach der wunderbar ausführlichen Schilderung des Inneren der Stiftshütte (IX, 1 ff.) eigentlich nur das jährlich einmal erfolgende Eingehen des Hohepriesters in das Allerheiligste zur Sprache kommt, aber mit dem nachdrücklichen Zusatz: οὐ χωρὶς αἵματος, und ebenso in Anknüpfung hieran Christi paralleles Thun mit den Worten geschildert wird: Christus, der als Hohepriester der zukünftigen Güter erschienen ist, ging durch das grössere und vollkommenere Zelt, das nicht von Händen gemacht ist, d. h. nicht dieser Schöpfung angehört, ein, auch nicht in Kraft des Blutes von Lämmern und Böcken, sondern διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος (womit Stellen wie IX, 29, XII, 12 zu vergl. sind) — so ist daraus ein Doppeltes zu folgern. Was zunächst im Vordergrund steht, was die Eigenart der hohepriesterlichen Verrichtung ausmacht, ist das Eingehen in das Allerheiligste, um dort von Gott Sühne für die Sünden durch das Blut des Opfers zu erwirken. Dieser Akt bildet den Mittel- und Höhepunkt des alttestamentlichen Culturwesens und hat in Christi Erhöhung sein für alle Zeiten giltiges, abschliessendes Gegenbild gefunden. Wie das, was die Wirksamkeit des Hohepriesters auszeichnete, was ihn über alle anderen erhob, darin sich äusserte, dass er allein sich Gott nahen und im Allerheiligsten ihm das Opferblut darbringen durfte, so erreichte auch Christi Werk in seiner Erhöhung ihre Vollendung. Sie bildete die Krone und den Schlussstein desselben.

Das hat aber zweitens das Erleiden des Todes zur Voraussetzung. Denn Christus musste etwas haben, das er darbringen konnte (VIII 3), da der Hohepriester nicht ohne Blut in das Allerheiligste eingehen darf (IX 7 vgl. IX 26). Er ist mittelst eigenen Blutes in den Himmel hinter den Vorhang getreten und hat ewige Sühne erlangt (IX 12 vgl. XIII 12). Jene beiden Haupthandlungen, in die das hohe-

priesterliche Thun zerfällt, die Schlachtung und die Darbringung des Blutes sind demnach nach der Auffassung des Hebr. Br.'s ohne einander unvollständig. Christi Sitzen zur Rechten des Vaters ist bedingt durch sein Sterben, sein Blut ist der Schlüssel, der ihm gewissermassen das Himmelsthor öffnet. Wiederum bleibt Christi Opfertod wertlos und wirkungslos, falls ihm nicht die Darreichung des Blutes im himmlischen Allerheiligsten folgt, ist überhaupt ohne diese nicht zu denken. Doch ist es festzuhalten, dass der Tod hier zunächst nur als Mittel zur Gewinnung des Blutes, ohne welches das Erscheinen vor Gottes Angesicht ausgeschlossen war, in betracht kommt, nur als Potenz zur Ermöglichung des hohepriesterlichen Waltens.[2]) Die eigentliche Veranlassung zur Anwendung des Hohepriestertums auf Christus liegt in der Himmelfahrt, deren umfassender Wert durch den Vergleich mit dem Eingehen des Hohepriesters in das Allerheiligste veranschaulicht wird. Dadurch erklärt es sich auch, dass die Auferstehung in diesem Brief nur flüchtig berührt wird (XIII 20).

An diesen Grundgedanken knüpft sich für Verfasser und Leser von selbst eine weitere Frage, welche der Erledigung harrt. Mit der Behauptung, dass Christus sich mittelst eigenen Blutes in das Allerheiligste begeben habe, um dort durch dasselbe ewige Sühne zu erlangen (IX 12), tritt sogleich die Erwägung ein, wie das möglich gewesen sei, was ihn befähigt habe, Priester und Opfer in einer Person zu sein. Anders gewendet lautet die Frage: wodurch besass Christi Blut diese Wirkungskraft, dass er es Gott darbringen konnte und durch dasselbe Sündensühne erlangte?[3])

[2]) Auch die Abschweifung auf das Bundesopfer IX 16 ff. ist von demselben Interesse geleitet; auch hier hat Christi Blut nur den Wert des Mittels zur üblichen Besprengung und Reinigung (vgl. bes. v. 18 und 22).

[3]) Da hier nur der Gedankengang wiedergegeben wird, ist es nicht die Aufgabe, auf die Opfertheorie näher einzugehen, besonders nicht auf die Anschauung des Verfassers über die Wirkung des Opfers. Zu vergleichen ist was Kähler a. a. O. S. darüber sagt.

IX 14 spricht es aus: διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ. Auf dem Ausdruck διὰ πνεύματος αἰωνίου, wie er am Anfang steht, ruht hier der Nachdruck; auf ihn ist insonderheit das Augenmerk zu richten. Er giebt die Kraft an, mittelst der Christus die Hingabe vollzog, ohne im Tode zu bleiben, und zeichnet den unermesslichen Wert jener. Geist war das Prinzip, das derselben als wirkender Faktor zu Grunde lag; ewiger Geist, die Macht die sie ermöglichte. Der Hinweis auf den πνεῦμα αἰώνιον, wie dieser absichtlich an Stelle der sonst üblichen Bezeichnung πνεῦμα ἅγιον charakterisiert wird, ist gegenüber der im alttestamentlichen Opfer dahinschwindenden Tiernephesch gewählt. Er besagt, in wiefern es bei Christus ausgeschlossen war, dass ihn der Tod in seiner Gewalt behalten konnte, und weist dadurch zugleich die Wirkungskraft des Opfers Christi nach. Er, dessen gottmenschliches Sein begründet und getragen war von dem πνεῦμα αἰώνιον, besass darin das gottgewirkte Mittel sein Leben zu lassen, um es wieder zu nehmen, die Fähigkeit, sich selbst als Opfer darzubringen. Das von ihm vergossene Blut, dem zugehörig, welchem πνεῦμα αἰώνιον eigen war, und der sich dadurch als Herr über Tod und Leben legitimiert hatte, erlangte damit einen über die Zeiten hinausreichenden, durchdringenden Erfolg. Das erinnert an die oben gegebenen Ausführungen über die Ewigkeit des Hohepriestertums Christi. Vers 14 begründet demnach den Inhalt von v. 12, nicht nur insofern er die Möglichkeit des Eingehens mit eigenem Blut dem Verständnis erschliesst, sondern auch die Ursache der Wirkungskraft dieses Blutes aufdeckt.

Wenn ferner der Nachdruck bei πνεῦμα αἰώνιον auf das erste Wort gelegt uud betont wird, dass ewiger Geist es war, der hier die That bestimmte, so ergiebt sich der Gedanke der Freiheit, und zwar wiederum zunächst im Gegensatz zum Tieropfer, bei dem der Zwang obwaltete. Die Freiwilligkeit lässt den ganzen Vorzug der in Liebe und Gehorsam vollzogenen Hin-

gabe Jesu erkennen;[4]) sie schliesst es in sich, dass es nicht ein äusserlicher Vorgang ist, der sich hier abspielt, sondern dass sich etwas vollzieht, das aus dem Herzen heraus geboren ist,[5]) dass hier nicht Gesetz und Buchstabe herrscht, sondern der lebendige und lebendigmachende Geist. Das macht auch gerade die Fehllosigkeit des Opfers aus (ἄμωμος IX 15), dass hier der innerste, eigentliche Gedanke desselben in der Selbstbestimmung des Leidenden zur Ausführung kommt, Äusseres und Inneres sich ganz entsprechen. Dadurch dass die That dem Willen folgt, und der Wille mit der That in Einklang steht, wird das Opfer das, was es sein soll, wird es Wahrheit und Wirklichkeit.

Weil Geist das treibende Moment ist, so hat dies Opfer schliesslich auch nach dieser Seite die in seinem Begriff gegebene Wirkung in vollem Umfange. Weil es aus Geist hervorgeht, vermag das in ihm dargebotene Heil in den Geist einzudringen; es kann nicht äusserlich aufgenommen werden, bezieht sich nicht nur auf den äusseren Lebensstand des Menschen, geht nicht nur auf die καθαρότης τῆς σαρκός (IX 13),[6]) sondern dringt, in seinem innersten Grunde erfasst, in das Gewissen[7]) und führt, weil im ewigen Geist begründet, zum lebendigen Gott.

Das erfährt eine eingehende Ausführung in Cp. X, in dem gerade der nachhaltige Erfolg des Opfertodes Christi in Beziehung zu dem im Innersten enthaltenen Element gesetzt wird. Die dort mit Absicht vollzogene bekannte Umgestaltung des Citats soll den Inhalt desselben prägnanter zum Ausdruck bringen und dient zur scharfen Hervorhebung des vorliegenden Unterschiedes zwischen altem und neuem Bunde. Dort sind es Opfer, die gesetzmässig verrichtet werden, dort sind es willenlose Tiere, die unter der Hand

[4]) Tholuck Beilage II S. 113.
[5]) Schlatter (Hebr. Br.) S. 179.
[6]) Vgl. für diese Bedeutung σάρξ im Hebr. Br. IX 10. XII 9.
[7]) Vgl. die Betonung κατὰ συνείδησιν IX 9, X 3.

des Priesters fallen, dort ist deswegen nur von einer vorübergehenden, äusserlichen, die Gewissen unberührt lassenden Wirkung die Rede (X 1—4); hier ist es dagegen ein freier Entschluss, der freudig auf den Heilsratschluss des Vaters eingeht (X 9), gerne seinen Leib zum Opfer darreicht (X 5,10), dem es das Höchste ist, seines Gottes Willen zu thun (X 7), hier hat darum wirkliche Sündenvergebung statt, eine die Gewissen reinigende, dauernde Heiligung (X 10, 14 vgl. VIII 12, X 16, XIII 11), hier ist damit die τελείωσις (X 14, vgl. IX 9, VII 11) eingetreten.

Der Ausdruck πνεῦμα ἀιώνιον zeichnet demnach die verborgene Herrlichkeit des Opfers Christi.[8]) Es wird hier der Tod von einer anderen Seite aufgefasst, als es in Cp. II der Fall war. Während er dort in Beziehung zu dem vorhergehenden Leben stand und als Abschluss der Erniedrigung in betracht kam, hat er hier in der Ausführung seinen Platz als Vorbedingung des Eintritts in das Allerheiligste, als Übergang zur Erhöhung.

Das bisher Dargelegte bestätigt sich, wenn ins Auge gefasst wird, was der Verfasser von der bis in die Gegenwart sich erstreckenden hohepriesterlichen Thätigkeit Christi im Himmel aussagt. Aus der Thatsache, dass die Kraft ewigen Geistes dem Opfertode seinen Inhalt verlieh, ergiebt sich ein Doppeltes. Auf der einen Seite wird dadurch der einmalige Vollzug des Opfers gerechtfertigt, da mit demselben alles geschehen ist, dessen es bedurfte, die endgiltige, unvergängliche τελείωσις statt hat (VII 27 IX 12, 25, 28

[8]) Es konnte nicht als die Aufgabe dieser Abhandlung angesehen werden, auf die Streitfrage einzugehen, wie der πνεῦμα αἰώνιον näher zu bestimmen sei, ob als ewiger Gottesgeist oder als gottmenschliche Innerlichkeit (Delitzsch) oder als heil. Geist (Bleek). Es ist hier im grossen und ganzen Riehms Erklärung (vgl. die Übersicht S. 525) angenommen, nur mit der Abweichung, dass die von Delitzsch hervorgehobene sittlich-religiöse Bedeutung im Gegensatz zu jenem in dem Ausdruck liegend gefunden worden ist.

X 10, 12, 14). Auf der anderen Seite ist damit eine dauernde Wirksamkeit Christi als unausbleibliche Folge gesetzt, die Möglichkeit eines ununterbrochenen Eintretens für die Seinen (VII 25). Das macht gerade den Ewigkeitsgehalt seines hohepriesterlichen Amtes aus, dass er auf Grund dessen, was er auf Erden einmal vollbracht hat, immerdar Fürbitte für die Gläubigen leisten kann. Das lässt die Ewigkeitsmacht seines Lebens erkennen (πάντοτε ζῶν VII 25), dass es ihn befähigte, die, welche Gott nahen, zu allen Zeiten vollkräftig zu vertreten. Das „einmal" bewährt sich in der Ewigkeit als ein „immer"; die einmal geleistete Sühne erweist sich als ewige in der stetigen Bethätigung derselben, in der fortgesetzten Zuwendung des darin erschlossenen Heiles. Der einmal erlittene Opfertod und das ohne Aufhören fortdauernde Eintreten Christi sind also nicht, wie es manchmal fast den Anschein gewinnt, zwei auseinanderliegende, trennbare Verrichtungen des hohepriesterlichen Amtes, sondern beide hängen eng zusammen, eins ist durch das andere erfordert. Auch kann darum nicht gesagt werden, dass jenes zweite Moment dem Hohepriestertum Christi eigentümlich sei, sondern nur dessen ewige Bedeutung, seine von der Zeit losgelöste Erhabenheit wird darin kund gegenüber der jährlichen Wiederholung im alten Bunde.[9]) Die Unwandelbarkeit des Hohepriestertums Christi (VII 24, vgl. XII 28) offenbart sich ebenso in der einmaligen Leistung des Versöhnungsopfers, wie in der ununterbrochenen Wirksamkeit im Himmel. Von hier aus erklärt es sich, wie der Verfasser einerseits mit dem einmal erlittenen Opfertode alles geschehen sein lässt, und ein weiteres Verweilen Christi auf Erden als ausgeschlossen hinstellt (IX 26 ff. X 12, 14), andererseits zu wiederholten Malen auf sein hohepriesterliches Thun im Himmel hinweist (VII 25 IX 24). In beiden Fällen ist es ihm wichtig, die Ewigkeit dessen, was Christus vollbracht

[9]) Vgl. Riehm S. 606 ff.

hat, hervorzuheben, wie das mit Nachdruck hinzugefügte εἰς τὸ διηνεκές (X 12, 14) ergiebt. Damit ist aber wiederum sofort die Selbstverständlichkeit der Entrückung Christi oder seines Sitzens zur Rechten Gottes gegeben, da sie das Ewigkeitsmoment herausstellte.

Von dieser Erwägung aus löst sich die vielfach besprochene Schwierigkeit der präsentialen Wendung VIII 3: ὅθεν ἀναγκαῖον ἔχειν τι καὶ τοῦτον ὃ προσενέγκῃ und der damit gegebenen Voraussetzung eines dauernden himmlischen προσφέρειν, da allerdings dieses sich in dem ἐντυγχάνειν fortsetzend zu einem ununterbrochenen wird. Das macht ebenso den umstrittenen Sinn und die Wahl des eigentümlichen Ausdrucks VII 27 καθ' ἡμέραν verständlich (vgl. X 11). Bei Christi Thun handelt es sich um eine immerwährend wirksame Sühne, welche, falls sie nicht durch seinen einmal eingetretenen Kreuzestod erreicht wäre, nicht eine jährliche, sondern eine tägliche Erneuerung derselben nötig gemacht hätte.[10]) So leuchtet auch das Recht des Verfassers ein, IX 26 die Folgerung zu ziehen, dass, wenn Christi Selbstdarstellung entsprechend der hohepriesterlichen Darbringung im alten Bunde der Wiederholung bedurft hätte, diese seit Anbeginn der Welt, seit Eintritt der Sünde in dieselbe hätte vor sich gehen müssen. Sie erstreckt als eine, die am Abschluss, Wendepunkt der Zeiten, συντελείᾳ τῶν αἰώνων, statt hatte, ihre alle Zeiten umfassende Wirkung vorwärts und rückwärts, in die Vergangenheit und Zukunft, und beweist dadurch ihre ewige Bedeutung, ihre allgenugsame Giltigkeit.[11]) Worauf also alles sich zuspitzt, oder wovon alles seine Beleuchtung erfährt, das ist das Ewigkeitsmoment des Hohepriestertums Christi. Das gestaltet sein hohepriesterliches Thun zu einem so wertvollen und von Raum und Zeit unabhängigen, und das schliesst die Notwendigkeit ein, dass jenes sich im

[10]) Weiss S. 193. Tholuk S. 270.
[11]) Weiss S. 239.

Himmel vollzieht, da auf Erden alles vergänglich ist und nur abbildlichen Wert hat (VIII 2 IX 23 f.).

Mit dieser kurzen Übersicht scheint dem Gedankengang, welcher der Betrachtung über das Hohepriestertum Christi zu Grunde liegt, Genüge gethan zu sein. Das, was der Verfasser über dasselbe zu sagen hat, ist in seinen Hauptpunkten berührt worden. Was ist in Rücksicht auf den Zweck gefunden worden? Im Mittelpunkt steht das Eingehen Christi in das himmlische Allerheiligste, durch das sein Werk seinen Höhepunkt und Abschluss erreicht hat. Dasselbe hat den Opfertod zur notwendigen Voraussetzung, zur Gewinnung des zur erfolgreichen Darbringung erforderlichen Blutes. Dieser wiederum besass aber nur die über die Zeit hinausreichende Wirkungskraft und hatte die den Tod überwindende Himmelfahrt zur Folge, weil er kraft ewigen Geistes vollzogen wurde. Der ewige Geist gab dem Tode seinen Inhalt. Er bethätigt sich dadurch, dass sich die Wirkung des Opfers Christi in dem ununterbrochenen hohepriesterlichen Thun im Himmel fortsetzen kann.

Was dem Verfasser also wichtig ist, bestimmt sich in erster Linie als die Erhöhung und als die durch dieselbe inaugurierte himmlische Thätigkeit Christi. Der Tod kommt nur in betracht, soweit er beides ermöglichte, das Blut zur Darbringung verschaffte und dadurch die Grundlage bot, auf der das Eintreten Jesu für die Seinen fusste. Das, was die Erhöhung in sich schloss, will aber der Verfasser den Lesern vor Augen stellen, weil die damit verbundene Unsichtbarkeit sie an der Wahrheit des Heiles verzweifeln liess. Diese Folgerung ergiebt sich von selbst, wenn die Voraussetzung zutrifft, deren Thatsächlichkeit vorliegender Abschnitt hat nachweisen wollen. Christi unsichtbares Walten, sein Thronen zur Rechten Gottes ist durch sein Wirken, wie es im Bilde des Hohepriesters zusammengefasst ist, erfordert, wahrt die Ewigkeit und Majestät desselben. Seine das Hohepriestertum begründende Sohnesstellung kommt so zu ihrem

Recht, da ihm als solchem der Platz zur Seite des Vaters gebührt (IV 14 VII 25 VIII 1). Auf die Institution des Hohepriestertums hat der Verfasser, wie abschliessend gesagt werden kann, zurückgegriffen, um den Lesern es nahe zu bringen, warum Christus gen Himmel fahren musste, und was sein unsichtbares Weilen daselbst für sie, wie für die ganze Menschheit bedeutet.

§ 6.

Es ist die Tiefe des Heilsratschlusses Gottes gewesen, in die der Verfasser mit der eben wiedergegebenen Ausführung seine Leser hat einen Einblick thun lassen. Im Anschluss daran hält er ihnen vor, was ihnen auf Grund dessen obliegt. Er wendet damit das, was er entwickelt hat, auf sie an, und kommt nunmehr auf das, was ihm eigentlich bei der ganzen theoretischen Erörterung in Gedanken vorgeschwebt hat. Das, was dieselbe bezweckt hat, tritt hiermit deutlich hervor. Es ist darum dieser Ermahnungsreihe, welche die letzten Kapitel einnimmt, die besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden; an ihr kann die Richtigkeit des Vorstehenden geprüft werden.

Im Mittelpunkt steht die Aufforderung zum Glauben. Sie liegt diesem praktischen Teil zu Grunde, wie ihr auch das ganze elfte Kapitel gewidmet ist. Die Auffassung zeigt sich hier durch den Anstoss, den die Leser an der Verborgenheit Jesu nahmen, besonders stark beeinflusst. Der durch dieselbe in ihr Leben hineingeworfene Widerspruch rief ihren Zweifel hervor. Der Gegensatz konnte nur durch Glauben überwunden werden, brachte diesen aber auch zu seiner vollen Bedeutung. Das beweist die an die Spitze gestellte zusammenfassende Charakterisierung (XI 1): ἔστιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Dieselbe darf nicht lediglich als eine theoretische Definition[1]) im

[1]) Gegen die Annahme einer Definition (Delitzsch S. 512. Hofmann S. 422, Bleek III S. 721) vgl. insonderheit die Bemerkung

gewöhnlichen Sinne des Wortes angesehen werden, sondern sie ist vielmehr eine Erklärung, die aus den praktischen Bedürfnissen heraus dem Zustand der Leser angepasst ist. Sie dient in ihrer eigentümlichen Fassung zur Bestätigung dessen, was als Zweck des vorigen Abschnittes und damit des ganzen Briefes angegeben ist. Bei der in der Regel vorausgesetzten Polemik gegen das Judentum hätte es nahe gelegen, ja wäre unbedingt erfordert gewesen, auf den Gegensatz von Glauben und Gesetzeserfüllung, Glauben und Werke einzugehen. Dies bleibt nicht nur aus, sondern es wird sogar ausschliesslich die jüdische Geschichte zur Illustration dessen verwendet, was beim Glauben in betracht kommt.

Nach zwei Seiten hin macht sich, wie die Umschreibung XI 1 es einschliesst, die Unsichtbarkeit Christi geltend. Sie richtet den Blick auf die Zukunft und auf die Gegenwart. Sie bringt es mit sich, dass, wie die Dinge einst unverhüllt in ihrer Herrlichkeit erscheinen werden, sie ebenso jetzt trotz ihrer real gegenwärtig sind, dass dieselben auf der einen Seite ἐλπιζόμενα, auf der anderen Seite οὐ βλεπόμενα sind.[2]) Nach beiden Seiten hin hat sich der Glaube mit ihnen auseinanderzusetzen. Beidemal erweist er seine Kraft, indem er Gewissheit schafft. Es handelt sich hier demnach nicht so sehr um das Wesen, als um die Notwendigkeit des Glaubens. Es liegt ungefähr diese Gedankenfolge zu Grunde: Die im Vorhergehenden geschilderten Heilsthatsachen

---

Cremers s. v. πίστις: Das Sehen schliesst unter anderen Umständen das Glauben nicht aus etc. Der Autor würde sich auch im Fall einer Erkläung des Wesens des Glaubens in Widerspruch mit seiner Aussage VI 1 setzen, wo er die πίστις ἐπὶ θεόν zu den Anfangsstücken rechnet, die nicht erörtert werden.

[2]) Durch die Annahme, den die beiden Ausdrücke ἐλπιζόμενα und οὐ βλεπόμενα verschiedene Seiten derselben Sache bedeuten, tritt nicht eine Verflachung des Begriffs der πίστις in den der ἐλπίς ein (Delitzsch S. 514). Die ἐλπιζόμενα bringen vielmehr als οὐ βλεπόμενα ihre reale Bedeutung, ihre Kraft schon in der Gegenwart zur Geltung.

sind solche, welche den Blicken entzogen sind; ihnen gegenüber heisst es, glauben; durch Glauben werden sie aber auch — das ist das zweite charakteristische Moment — Eigentum des Menschen, und damit eine Macht in ihm.

Der Wert des Glaubens kommt in zweiter Stelle in betracht. Die Unsichtbarkeit Christi macht Glauben nicht nur notwendig, sondern giebt ihm auch seine entscheidungsvolle Bedeutung. Die Aufgabe deckt sich bei ihm mit der Gabe. Der Glaube ist unmittelbar ein Haben, und zwar ein Haben in der durch die Unsichtbarkeit Christi bestimmten Art, wie es sich im Worte darbietet (IV 2). Damit tritt dies Problem als das Ziel des ganzen Briefes heraus. Derselbe will nicht nur nachweisen, warum Glauben erforderlich ist, sondern er will den Reichtum aufdecken, der im Glauben geschenkt ist, und will dadurch Glauben wecken. Darum heisst das Schreiben ein λόγος τῆς παρακλήσεως (XIII 22); dazu schildert der Verfasser die im Tod und in der Erhöhung verborgene Gnadenfülle dessen, was Jesus gethan hat und noch thut, um daraus nicht nur zu folgern, dass Christen Glauben nötig ist, sondern um sie zum Glauben fortzureissen. Die Aussage zu Beginn von Cp. XI ist somit streng an das Vorhergehende anzuschliessen. Das Entweder-Oder, Leben und Verderben ist gebunden an Glaube und Unglaube (X 22, 38 vgl. IV 2). Die mit grossem Ernst hervorgehobene Tragweite des Abfalls, die darauf hinausläuft, dass der Sohn mit Füssen getreten, das Bundesblut gemein geachtet und der Geist der Gnade mit Übermut behandelt wird (X 29), lässt die Grösse der im Glauben liegenden Entscheidung scharf hervortreten. Sie bringt das voll zur Geltung, was dem Glauben XI 1 zugeschrieben wird. Dort sind die beiden unverbunden zusammenstehenden Prädikate in enge Beziehung zu einander zu setzen. Das letztere giebt die Begründung des ersteren. Der Glaube streckt sich der Ewigkeit entgegen. Er erhebt sich über die Zeit und ist voll Zuversicht in betreff dessen, was der

Zukunft angehört; er erhebt sich über den Raum und erfährt die Wirklichkeit dessen, was dem leiblichen Auge entzogen ist. Diese Gewissheit des inneren Besitztums der unsichtbaren Heilsgüter schliesst aber jene unerschütterliche Freudigkeit ein, das felsenfeste Vertrauen dem gegenüber, was jetzt noch verhüllt ist, einst aber in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar werden wird. Das eine hat das andere unmittelbar zur Folge; beide zusammen drücken aber den unermesslichen Reichtum aus, der dem Glauben geschenkt ist.[3])

Der Verfasser hat in die Ausdrücke ὑπόστασις und ἔλεγχος viel hineingelegt, das sich im Deutschen kaum ebenso kurz wiedergeben lässt. Beiden liegt die Überwindung des durch die Unsichtbarkeit Christi hervorgerufenen Gegensatzes zu Grunde. Ersteres zielt auf den Willen, in ihm treffen sich die Merkmale „unbeirrten Vertrauens, unermüdlicher Ausdauer, unbesiegbaren Mutes, nicht weichenden Trotzbietens“;[4]) letzteres bezieht sich auf das Wissen.[5]) Im ersteren kommt mehr der in der Glaubenskraft vollzogene dauernde Widerstand gegen die äusseren Anfeindungen, im letzteren die Übermacht gegen die inneren Anfechtungen zur Geltung. Beide weisen auf diese Art die Segensfrucht des Glaubens nach. So erklärt sich die Anknüpfung des folgenden Satzes mit γάρ. Das ist der doppelte Gesichtspunkt, der sich durch die ganze Reihe der angefügten Beispiele hindurchzieht. Sie thun dar, wie Glaube in entscheidungsvoller Stunde den Gegensatz überwindet, und was dem Glauben dafür zu teil wird, sie beleuchten insonderheit, wie durch ihn, indem er sich in schweren Zeiten an Gott und seine

---

[3]) Stellen wie IV 2 X 38 f sprechen gegen Holtzmann (N. Theol. II S. 305), bei dem der Hebr. Br. dem Glauben nicht eine heilsgründende, sondern eine heilsfördernde Bedeutung beilegt.

[4]) Delitzsch S. 578.

[5]) Köstlin a. a. O. S. 450: der Verfasser setzt in der Einheit beider, des Denkens und des Wollens, das Moment des Glaubens. Vgl. Schlatter: der Glaube im N. Test. S. 332.

Verheissung hält, das göttliche Zeugnis der Gerechtigkeit erwirkt, d. h. durch ihn der Zustand geschaffen wird, auf Grund dessen Gott dies Zeugniss ablegen kann (XI 2, 4, 39 vgl. v. 7, 33).[6])

Das bildet also in der Glaubensanschauung des Hebr. Br.'s die Grundlage und muss dem Zusammenhang gemäss besonders herausgestellt werden, dass die Unsichtbarkeit der jenseitigen Welt mit ihren Gaben und Gütern sowohl die Notwendigkeit des Glaubens zur Folge hat, als auch ihm die volle Erschliessung derselben verbürgt. Da aber, wie gezeigt ist, dieselbe im Hebr. Br. als an Jesu Person geknüpft betont wird, da überhaupt das ganze Schreiben sich um ihn, den Sohn, dreht, um die Frage, weshalb sich seine Majestät im Tode und in der Erhöhung verbirgt, ist mit Schlatter[7]) die ausschliessliche und streng personenhafte Beziehung des Glaubens auf Jesum zu folgern, indem mit der Erkenntnis Christi die Glaubensfrage gelöst ist. Von hier aus erhält auch erst die Bezeichnung Christi als des ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως (XII 2) ihre volle Bedeutung, da er nicht nur Vorbild sondern auch Objekt, Wurzel des Glaubens ist. Ebenso tritt dadurch die im Lapidarstil vollzogene Gedankenverbindung XIII 7 f. in das rechte Licht. Der Hinweis auf die alle Zeiten überdauernde Thatsächlichkeit der Messianität Jesu (v. 8) — Jesus der Messias, gestern, heute, derselbe in Ewigkeit — ist nicht nur auf die folgende Warnung vor den Irrlehren zu beziehen, sondern auch eng an die vorhergehende Mahnung zur Glaubensnachfolge anzuschliessen. Er giebt an, was den Inhalt und die Seligkeit des Glaubens der ἡγούμενοι ausgemacht habe, und weist

---

[6]) Es ist hier nicht von der Paulinischen Glaubensgerechtigkeit die Rede; dagegen spricht schon der Ausdruck ἐργάζομαι. Doch darf nicht übersehen werden, dass auf der μαρτυρία Gottes der Nachdruck liegt. Dieselbe schafft aber nicht den Thatbestand, durch ihren Ausspruch wird er als vorhanden anerkannt.

[7]) Schlatter: Der Glaube im N. T. S. 329.

damit zugleich auf die Möglichkeit hin, auch heute noch Glauben zu halten und darin die Kraft zum Widerstande wider die Irrlehrer zu finden. Christi Person, die den Mittelpunkt des ganzen Briefes bildet, ist auch als Centrum, als Grund und Ziel, Anfang und Vollendung des Glaubens vorauszusetzen, wie sich dessen Anschauung im Hebr. Br. gestaltet.[8])

Es ist demnach dem Verfasser bei Hervorhebung der πίστις nicht wichtig, diesen Begriff auszuschöpfen, ihn nach allen Seiten hin zu ergründen, sondern er will damit das religiöse Verhalten der Christen, wie es durch ihre eigentümliche Lage in folge der Unsichtbarkeit Christi hier auf Erden geboten ist, den Lesern vor Augen führen. Das Moment des Ausharrens, des Ueberwindens, der Treue steht dabei im Vordergrund[9]), wie sich insonderheit an den angeschlossenen Beispielen zeigen lässt. Der vorhandene Gegensatz wird nicht verwischt, sondern in seiner vollen Schärfe bejaht. Ihm gegenüber tritt die Wichtigkeit und Seligkeit des Glaubens in's helle Licht. Denn derselbe erkennt die Wertlosigkeit des leiblich Sichtbaren und erweist die allein giltige Realität der unsichtbaren Güter; er begründet die Heimatlosigkeit der Christen auf Erden und lenkt die Blicke auf die ewige Heimat hin (XI 10, 13—16 XIII 14); er betont die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen (XI 7, 26 etc.) und hält sich an der Wahrheit der verborgenen Herrlichkeit Jesu. Diese eigentümliche Fassung des Glaubensbegriffs bestätigt das, was bisher als Zweck des Briefes angegeben ist.

Neben dem Glauben steht im Hebr. Br. die Hoffnung und die Geduld (VI 11—12 X 19 ff. 35 ff.). Das hat

---

[8]) Köstlin a. a. O. S. 451: Das Positive, auf das man sehen muss, wenn man das Wesentliche an Christus erfassen, an ihn glauben will, ist eben das οὐ βλεπόμενον, sein ewiges Sein im Himmel, das ἐλπιζόμενον, seine Wiederkehr am Ende der Zeit (IX 28).

[9]) vgl. Cremer 1 v. πίστις.

seinen guten Grund und lässt sich gleichfalls auf den aufgestellten Zweck zurückführen. Die Thatsache, dass die Anhänger Jesu auf Glauben angewiesen sind, und zwar auf einen Glauben, wie er vorher geschildert ist, schliesst unmittelbar ein Doppeltes ein. Einmal wird dadurch das Leben jener ein Leben der Hoffnung, des Wartens auf die Erscheinung Christi, sodann bringt die Thatsächlichkeit des Widerspruches, der zur Zeit besteht, die Forderung der Geduld mit sich. Beide Bestimmtheiten drücken dasselbe Verhalten des Ausharrens[10]) aus, wie es sowohl nach oben blickt, als auch den von unten entgegenwirkenden Kräften Widerstand leistet. Sie hängen mit dem Glauben eng zusammen, sind aus ihm abzuleiten, wie schon die Wendung ἔστιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις die Seite der Hoffnung berührt. Die Betonung der Hoffnung bringt nun vornehmlich die schwierige Situation der Christen zur vollen Geltung; sie kennzeichnet in besonderer Weise den Christenstand. Sie fusst auf dem Ineinander von Gegenwart und Zukunft, Haben und Warten, wie es durch den Eintritt des Reiches Gottes in diese Welt hervorgerufen ist und im Hebr. Br. zum deutlichen Ausdruck gelangt. Deshalb wird der Inhalt der Heilsbotschaft zusammenfassend als ὁμολογία τῆς ἐλπίδος bezeichnet (X 23 vgl. III 6), die es festzuhalten gilt, und die Hoffnung selbst der Anker genannt, der die Seelen der Gläubigen im Jenseits festhält (VI 19). Darum schämt sich Gott nicht, der Gott der Patriarchen genannt zu werden, weil sie Männer der Sehnsucht und dadurch Vorläufer der Glieder des neuen Bundes waren; denn ihnen stand das gleiche Hoffnungsziel vor Augen (XI 12—16). Wie die Hoffnung hier den Blick unverwandt vorwärts gerichtet hält und vor Abwegen bewahrt, so entnimmt sie auch wiederum ihr Ziel und ihre Kraft der vollen Erkenntnis und dem

[10]) Zu erinnern ist hier, dass im Hebr. Br. das Ausharren, Festhalten vielfach betont wird (vgl. die Einleit. S. 10, vgl. III 6, 14 IV 14 X 23).

Gebrauch des in der Gegenwart verliehenen Gutes (VI 11). Dazu erschliesst gerade der Verfasser den Lesern die ganze Fülle der Herrlichkeit Christi, um ihrer Hoffnung die rechte Richtung zu geben. Ihr inneres Leben soll dadurch gestärkt werden, dass sie sich veranlasst sehen, aus dem, was sie bereits haben, das, was ihnen bei Christi Wiederkunft bevorsteht, abzuleiten. Aus diesem Grunde kommt er nur selten und nebenbei auf die Parusie zu sprechen (IX 28 X 37 XII 26 vgl. XII 14) und betont auch in bezug auf die Hoffnung den in der Gegenwart vorhandenen Besitz (X 19 ff.), in dem die Zukunft gewährleistet ist.

Das andere Moment des durch den gegenwärtigen Weltlauf eingeschränkten Christenlebens stellt sich in der Beweisung der ὑπομονή dar (X 35 XII 1). Der auf die Zukunft gerichtete Blick hat zum Gegenstück die Beachtung der vorliegenden Verhältnisse, der sichtbaren Umgebung, durch welche der Gegensatz hervorgerufen ist. Das führt auf die Beurteilung der Leiden. Die Unsichtbarkeit Jesu verlegt den Schwerpunkt des Lebens der Christen ausserhalb dieser Welt, begründet ihre Fremdlingschaft in derselben (XIII 14 vgl. XI 13). Ihre Namen sind im Himmel angeschrieben (XII 23), dadurch ist ihr Bürgertum daselbst begründet. Dies führt einen Gegensatz herbei. Der dem Christen eigentümliche Besitz kann und darf nicht verborgen bleiben; er macht sich nach aussen hin geltend, er legt Aufgaben den Fernstehenden gegenüber auf, verpflichtet zum Kampf gegen die Sünde, wo sie immer angetroffen wird (XI 25 XII 4). Der Widerspruch hat darum nicht nur im Herzen der Gläubigen keinen Platz, insofern die äussere Lage dem inneren Reichtum nicht entspricht, sondern bethätigt sich auch in den Gegenwirkungen von aussen. Verfolgungen und Leiden, Spott und Hohn sind das Loos der Christen. Wie sehr die Gemeinde, an die der Hebr. Br. gerichtet ist, unter solchen seufzte, ist bekannt (X 32 ff. XII 5 ff. vgl. XIII 6). Die Leiden sind es, welche die Unsichtbarkeit

besonders schwer empfinden lassen. Sie wecken am ersten Zweifel an dem gegenwärtigen Beistand Gottes, an der Thatsächlichkeit des in Christo geschenkten Heiles. Dem gegenüber betont der Autor XII 5 ff., dass Leiden recht verstanden nicht Beweise gegen, sondern für die Gotteskindschaft sind. Der Ausdruck υἱοί, der das Citat veranlasst hat, ist sicherlich nicht unabsichtlich gewählt und im Zusammenhang des ganzen Briefes höchst bedeutsam. Es gilt dessen eingedenk zu bleiben, was das für ein Vater ist, in dessen Zugehörigkeit sich die Jünger Christi begeben haben. Er wird πατὴρ τῶν πνευμάτων genannt. Als solcher hat es Gott im Gegensatz zu dem πατὴρ τῆς σαρκός, weil erhaben über allem Creatürlichen und frei davon, ausschliesslich auf die innere Förderung und das Seelenheil abgesehen (XII 9—10). Leiden sind darum Erweisungen seiner Liebe (XII 6). Denn sie sind das Mittel, durch das er die Gläubigen zu seinen Kindern erzieht, indem er sie von der Welt abzieht (XII 7). Sie sollen bewirken, dass dieselben alldem, was Gott widerstrebt, innerlich entnommen, im Schmelzofen geläutert, fähig werden, seine Heiligkeit in sich aufzunehmen und dadurch das ewige Leben zu erlangen (XII 8—10). Damit wird Gottes Zweck an den Menschen erreicht, wie auch sonst die Heiligung als das Ziel des Christenlebens erscheint (XII 14), als der Inhalt dessen, was Christus an den Einzelnen thut (II 11 X 10, 14 XIII 12 vgl. X 29). Leiden widersprechen demnach nicht dem Christenstande, sie sind durch ihn bedingt. Was des Gegensatzes ganze Gewalt fühlbar macht und vorübergehend in Angst und Unruhe versetzt (XII 11), bringt schliesslich Frieden und wirkliche Freude, weil es an das, was bleibt, erinnert und dem Herzen den Segen desselben einprägt (X 36). Das, was die Verachtung der Welt mit sich bringt (XI 26, 36), führt durch Übung in den Zustand, der Gottes Urteil für sich hat (XII 11). Das geschieht dadurch, dass Leiden innerlich frei und unabhängig von allem Irdischen machen.

Dies besagt auch die Stelle XIII, 13, die geistig gefasst, nicht die Trennung vom Judentum, sondern die Loslösung von der Welt fordert. Dass über diese allgemeine Erklärung nicht hinausgegangen werden darf, scheint vor allem der Umstand zu verlangen, dass sich der Verfasser an dieser Stelle durch die plurale Wendung mit den Lesern zusammenschliesst, das Schreiben aber, wie die ganze Auffassung beweist, einen Mann voraussetzt, der schon länger diese Scheidung vollzogen hat. Auch steht die Mahnung dann ziemlich unmotiviert da, weil, wie jetzt fast allgemein zugestanden wird, und auch diese Abhandlung erhärtet zu haben glaubt, sonst die hier vorausgesetzten Beziehungen zum Judentum gar nicht berührt sind. Schliesslich dürfte so auch die finale Begründung in V. 12 mehr zu ihrem Rechte kommen, dass Christus ausserhalb des Thores litt, um der sündigen Gemeinschaft entnommen sein Heiligungswerk vollbringen zu können.[11]) Seine Anhänger sollen darin seine Nachfolger sein, der Welt und ihren Lüsten entsagen und die Schmach, die das in sich schliesst, auf sich nehmen, daran gedenkend, dass ihre Heimat sich im Himmel und nicht mehr auf Erden findet (X, 13 vgl. X, 34). Dadurch wird ein inneres Verhältnis zu Christo hergestellt. Denn es ist die Schmach Christi, die getragen wird (vgl. XI, 26).[12]) So dienen Leiden, wozu sie gesetzt sind. Sie entfernen nicht von Christo, sie verbinden mit ihm. Sie machen den Heilsstand nicht ungewiss, sondern sie bewähren ihn, wie er durch die eigentümliche Doppelstellung

[11]) Es ist dann allerdings V. 10 mit Theodor Zahn (Real-Enc. V S. 663, Einl. S. 130; vgl. Soden H.C. III 2 S. 102), wie folgt zu fassen: Dort wird in einer der Symbolik des ganzen Briefes entsprechenden Bildlichkeit gesagt, dass die neutest. Priester, d. h. die Christen, eine Gottesverehrung ausüben, von der sie keine sinnlichen Vorteile zu erwarten haben.

[12]) Zu beachten ist der Nachdruck, der auch von diesem Gesichtspunkt aus durch den ganzen Brief hindurch auf die vorbildlichen Leidenskämpfe Christi gelegt wird (II, 17, V, 7, XII, 3).

bedingt ist, in welche die Christen durch die Unsichtbarkeit ihres Herrn versetzt sind.

Von dieser Erwägung aus ergiebt sich nicht nur der Antrieb zur Geduld, sondern auch ihre volle Bedeutung. Sie ist nicht ein einfaches, unberührtes Hinnehmen dessen, was auferlegt wird, sondern sie ist von Zuversicht getragen, mit Unerschrockenheit und Freudigkeit gepaart (X 35, 36),[13]) wie es auch die paradoxe Phrase ausdrückt: δι ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα (XII 1). Sie ist nicht ein passives Erdulden, sondern ein aktives Thun, das seine Kraft schöpft aus dem Schauen auf das, was vor ihm liegt. Deswegen kann auch, was zu beachten ist, von einer μισθαποδοσία der Geduld geredet werden als dem unmittelbaren Erfolg, der in sie gelegt ist (X 35, 36, XII 2, vgl. XI 26), insofern die hier gerade besonders in betracht kommende Verborgenheit Christi die sichtbare Erfüllung der Verheissung noch ausstehen lässt und sie dem geduldigen Warten verbürgt (VI 12, 15).

So bestimmt sich die Ermahnungsreihe gleichfalls von dem Gedanken der Verborgenheit Christi aus. Sie erklärt nicht nur den Inhalt der Paränese, sondern auch das eigentümliche Gepräge der einzelnen Forderungen, so besonders der Worte: πίστις, ἐλπίς, ὑπομονή.

Schluss.

§ 7.

Ein kurzer Rückblick ist zu werfen, um das Resultat festzustellen. Es ist versucht worden, den Gedankengang des Briefes einzuhalten. Nunmehr ist die umgekehrte Reihenfolge einzuschlagen. Denn der Hebr. Brief bewegt sich augenscheinlich in aufsteigender Linie und erreicht am Schluss seinen Höhepunkt. Er gipfelt in den zuletzt aus-

[13]) Vgl. die Synonyma: παῤῥησία III, 6, IV, 16, X, 19, 35 und μακροθυμία III, 12.

geführten Ermahnungen. Diese besagen, was in der Absicht des Autors liegt. Er will die Leser in ihrem Glauben stärken, wie derselbe sich mit der Hoffnung und Geduld zusammenschliesst, und sie dadurch zum Ausharren ermutigen. Er nennt sein Schreiben einen λόγος τῆς παρακλήσεως. In diesem Ausdruck ist enthalten, dass einmal die Empfänger in ernster, eindringender Weise aus dem Schlaf der Lauheit aufgerüttelt werden sollen, indem sie sich auf die Grösse der Gefahr, in der sie stehen, und auf die entscheidungsvolle Aufgabe, die ihnen obliegt, hinweisen lassen, und dass ihnen zugleich in Rücksicht auf die Widersprüche und Schwierigkeiten, die durch die gegenwärtige Lage thatsächlich geschaffen sind, Trost zu Teil werden soll. Das wird dadurch erreicht, dass sie auf das eigentliche Wesen von Glauben, Hoffnung, Geduld aufmerksam gemacht werden. Glauben kommt erst da zu seinem Recht, bewährt erst da seine Kraft, wo es sich um Thatsachen handelt, die nicht gesehen werden, wo er sich in Gegensatz zu stellen hat zu dem, was vor Augen liegt. Hoffnung erhält dadurch das rechte Ziel, dass sie von dem absieht, was dem Diesseits angehört, und sich in das Jenseits versenkt. Geduld bewährt sich im Leiden und zieht sich zurück auf das, was bleibt. Alle drei setzen einen thatsächlich vorhandenen Besitz voraus, dem sie ihre Kraft entnehmen. Sie werden in ihrem ganzen Umfang erkannt und erfasst, wenn das voll erkannt wird, was hinter ihnen steht, auf das sie sich beziehen, was ihnen ihren Inhalt giebt. Das führt den Verfasser dazu, vor den Lesern den ganzen Reichtum des in Christo geschenkten Gutes zu entfalten, ihnen den Verlauf und die Grösse des Heilswerkes zu entwickeln, indem er dabei besonders auf die Seite eingeht, die ihnen das Glauben schwer macht, und die doch gerade diesem erst seine wirkliche Geltung verschafft.

Er hebt an mit einem kurz zusammenfassenden Überblick über die Heilsgeschichte, an deren Abschluss und Gipfel der υἱός steht, der als solcher wie kein anderer die Qualität des

Mittlers besitzt, und dessen Wort darum vor allem den Anspruch erheben kann, Gottes Wort zu sein und dem entsprechend anerkannt zu werden. Die ewige Gottessohnschaft wird als das betont, welches das Erlösungswerk begründet und durchzieht.

Die Mitteilung der Offenbarung, die Darreichung der σωτηρία, die Zuneigung der οἰκουμένη μέλλουσα erforderte aber die Erniedrigung des Sohnes. Der erste Teil handelt darum von der irdischen Thätigkeit Jesu, schildert ihn als den ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας, stellt ihn den Propheten, Engeln und Moses gegenüber und berücksichtigt in besonderer Weise das Wort. Der Blick concentriert sich dabei auf das Leiden und Sterben des Herrn. Das Kreuz steht im Mittelpunkt der Betrachtung. Die ausführliche Darlegung des über dem Ganzen schwebenden, heiligen Muss und der daraus strömenden Segensfülle beweisst, dass es sich hier um einen Hauptanstoss der Leser handelt, der beseitigt werden soll, wie auch die daran geschlossenen ernsten, weitgreifenden Ermahnungen die Wichtigkeit des Problems darthun.

Der zweite Hauptteil dreht sich um das Hohepriesterbild. Dieses ist gewählt, um die Erhöhung Christi und seine damit verbundene, gegenwärtige Unsichtbarkeit verständlich zu machen. Der in Ewigkeit vollendete Sohn ist der wahre, vollkommene Hohepriester. Als solcher bewährt sich der Erhöhte, der von Gott berufen, auf diese Weise ewiger Priester nach der Ordnung Melchisedeks geworden ist, und von den Sündern abgesondert, ungestört seines Amtes walten kann. Dieses hat aber zum Mittelpunkt das Eingehen in das Allerheiligste, das sich a minori ad majus mit der Erhöhung vergleicht. Von dieser Amtsfunktion ausgehend beleuchtet der Verfasser den Wert des Opfertodes Christi. Derselbe hat ihm das Blut beschafft, das er Gott darbringen und mit dem er fortan die Menschen wirkungskräftig vertreten kann. Der zweite Teil betrachtet

demnach unter Anwendung des hohepriesterlichen Amtes das himmlische Thun Christi und beleuchtet dessen Segen, aus dem sich die Notwendigkeit der Unsichtbarkeit von selbst ableitet.

Zwei Hauptprobleme sind es somit, welche der Ausführung zu Grunde liegen, zwei Hauptanstösse sollen beseitigt werden: das Kreuz und die gegenwärtige Unsichtbarkeit Christi. Sie lassen sich zusammenfassen unter dem Gedanken der Verborgenheit Christi, deren Erklärung sich der Brief zum Zweck gesetzt hat.

In der Einleitung ist behauptet worden, dass von der Bestimmung des Zweckes aus sich am besten alle Fragen erledigen lassen, die sich mit der Zeit um ein Schreiben gruppiert haben. Es bedarf darum noch einiger Andeutungen, die nicht erschöpfend sein können, in wiefern von hier aus Verbindungslinien nach den Punkten hin, die in Bezug auf den Hebr. Br. in Betracht kommen, gezogen werden können. Vorne an steht die Frage nach den Lesern und dem Verfasser. Hinsichtlich derselben sind fast ebenso viele Vermutungen aufgestellt, als es Abhandlungen darüber giebt. Eine völlige Unmöglichkeit ist es darum auf dieselben einzeln einzugehen, und es scheint überhaupt ausgeschlossen, in dieser Hinsicht je ein abschliessendes Urteil zu gewinnen. Nur was sich unmittelbar aus der Abhandlung ergiebt, kann hier kurz berührt werden.

Wenn nichts darauf hindeutet, dass der Zweck des Verfassers darauf gehe, die Gefahr des Rückfalles in das Judentum aus dem Wege zu räumen oder bloss judaistischen Neigungen vorzubeugen, so fällt damit nach dieser Seite hin die Notwendigkeit weg, judenchristliche Leser vorauszusetzen. Aber darum auch die Wahrscheinlichkeit? Ist darum diese Hypothese völlig ausgeschlossen? Trifft das zu, was Soden[1]) behauptet, dass, falls auch nur im rein

[1]) Soden a. a. O. S. 483.

ethnologischen Sinne Judenchristen als Empfänger angenommen würden, die Vermutung einer vorliegenden Neigung zum Cultus der Väter sich fast aufdrängen müsse? Dem gegenüber ist zunächst auf das zu verweisen, was Soden selbst vorher ausgeführt hat. Wie von ihm mit Recht betont worden ist, verrät weder der Tenor der theoretischen Auseinandersetzungen, noch der weiter reichende Inhalt der praktischen Mahnungen irgendwie einen Gegensatz zum Judentum. Es ist nicht von einem Gegensatz, sondern nur von einer Entwicklung die Rede, die allerdings die Aufhebung des Früheren durch das Spätere mit sich bringt (VII 18 ff). Was dem Verfasser wichtig erscheint, ist nicht die Blosstellung des Gesetzes, der Beweis seiner Untauglichkeit, sondern Begründung der im neuen Bunde geoffenbarten Herrlichkeit Jesu als des Sohnes Gottes durch den alten. Der Fehler scheint der zu sein, dass Soden bei der Bestimmung des Zweckes als der Eruierung der einzigartigen Erhabenheit des Christentums stehen geblieben ist. Durch den Hinweis auf die Wichtigkeit, die dem Gedanken der Unsichtbarkeit beigelegt wird, erhellt leichter und deutlicher die Veranlassung zum Zurückgreifen auf das Judentum. Ist von diesem Gesichtspunkte aus das Hereinziehen des Vergleiches mit dem alten Bunde genügend motiviert, bot sich dem Verfasser in demselben eine geeignete Handhabe, um das Charakteristische der Herrlichkeit Jesu in ihrer Unsichtbarkeit ins helle Licht zu rücken, so ist es nicht nötig, denselben durch die Annahme judaistischer Neigungen oder eines drohenden Rückfalls in das Judentum verständlich zu machen, zumal diese sonst keinen Anhalt findet. Es kommt hier auch in betracht, dass der Autor sich hier nicht auf den Tempelkult, sondern auf den Dienst der Stiftshütte bezieht. Ebenso unnötig ist es aber, darum heidenchristliche Leser vorauszusetzen, was sich nur auf Umwegen festhalten lässt.[2]) Köstlins[3]) Argument lässt sich

[2]) Soden a. a. O. S. 484 ff.

[3]) Köstlin (Th. Jahrb. 1853 S. 414.)

nicht zurückweisen, dass, mag der Zweck sein, welcher er will, die Beweisführungen sich jedenfalls so ganz im alttestamentlichen jüdischen Gedankenkreise bewegen und eine so genaue Bekanntschaft hiermit, ja ein so völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen bei den Lesern voraussetzen, dass diese notwendig geborene Juden sein mussten. Die selten reiche Benutzung des alten Testaments mit ihrer ausgesprochenen Eigenart deutet auf einen Kreis von Zuhörern, die nicht erst in späterer Zeit mit jenem bekannt geworden, sondern seit ihrer Kindheit in ihm zu Hause sind. Auch lässt das, was als Grund des Anstosses in dieser Abhandlung festgestellt ist, das Unvermögen, sich in die Thatsache des Kreuzes und der gegenwärtigen Unsichtbarkeit Christi zu finden, auf einen judenchristlichen Leserkreis raten.[4])

Was den Verfasser betrifft so ist es wichtig zu bemerken, dass sich ein Gedankenkreis, wie er oben nachgewiesen ist, in ähnlicher Weise im I. Petr. Brief verfolgen liesse. Das näher auszuführen, bedürfte einer eingehenden, selbständigen Abhandlung. Der Nachweis wäre für die Bestimmung des Verfassers, wie der Leser von nicht geringer Tragweite. Jener ist dann unbedingt aus dem Kreis hervorgegangen, der unter dem Einfluss der Urapostel stand (vgl. II 3). Ein gleiches Resultat ergiebt die Beachtung des Standpunktes zum alten Testament, wie er oben dargelegt ist, sowie die Glaubensanschauung, die sich deutlich von der Paulinischen unterscheidet. Von hier aus wären die weiteren Folgerungen zu ziehen.

[4]) Kähler a. a. O. S. 297.

Lebenslauf.

Geboren am 3. Febr. 1871 als Sohn des Hofpredigers Kögel zu Berlin, genoss ich meinen ersten Schulunterricht teils bei einem Hauslehrer, teils in der kgl. Seminarschule. Das Sophiengymnasium, woselbst ich die Klassen von Septima bis Prima besuchte, tauschte ich infolge einer Krankheit mit dem Luisengymnasium ein. Meine Studienzeit verlebte ich nach einander in Lausanne, Halle, Greifswald, Berlin von Ostern 1890 bis Ostern 1894. Das erste theologische Examen, das ich wegen erneuter Krankheit aufschieben musste, bestand ich Nov. 1895. Seit der Zeit gehörte ich dem kgl. Domkandidatenstift zu Berlin als Hospes an. Sommer 1896 siedelte ich zur Vervollständigung meiner Studien nach Greifswald über, promovierte Dezember 96 zum Doktor der Philosophie in Leipzig und bereitete mich seitdem zum Licentiatenexamen vor.

Der gesammten Theologischen Fakultät zu Greifswald bin ich in jeder Hinsicht zu grossem Danke verpflichtet, den ich auch an dieser Stelle ehrfurchtsvollst auszusprechen mich gedrängt fühle.

Thesen.

1. Das Hohepriestertum Christi erhält seine Bedeutung vom Königtum aus.

2. Dem Prädestinationsgedanken ist das Princip der Liebe, nicht der Allmacht Gottes zu Grunde zu legen.

3. Das Lukas-Evangelium und die Apostelgeschichte sind Teile eines einheitlich entworfenen Werkes, zu dem ein dritter Teil beabsichtigt war.

4. Die Schlussdoxologie des Römerbriefes ist hinter XIV, 23 zu setzen.

5. Trotz Soden u. a. ist an dem judenchristlichen Charakter der Empfänger des Hebräerbriefes festzuhalten.

6. Im Hebräerbrief wird der Wille durch die Erkenntnis bestimmt.

7. Die Abfassung des Buches Joel fällt in die 30 ersten Jahre des Königs Joas (877—47).

8. Tatians Diatessaron ist ursprünglich syrisch verfasst.

9. Die mittelalterliche Mystik ist die Voraussetzung der Scholastik.

10. Die Betonung der unsichtbaren Kirche bewahrt allein vor der römischen Auffassung des Kirchenbegriffes.